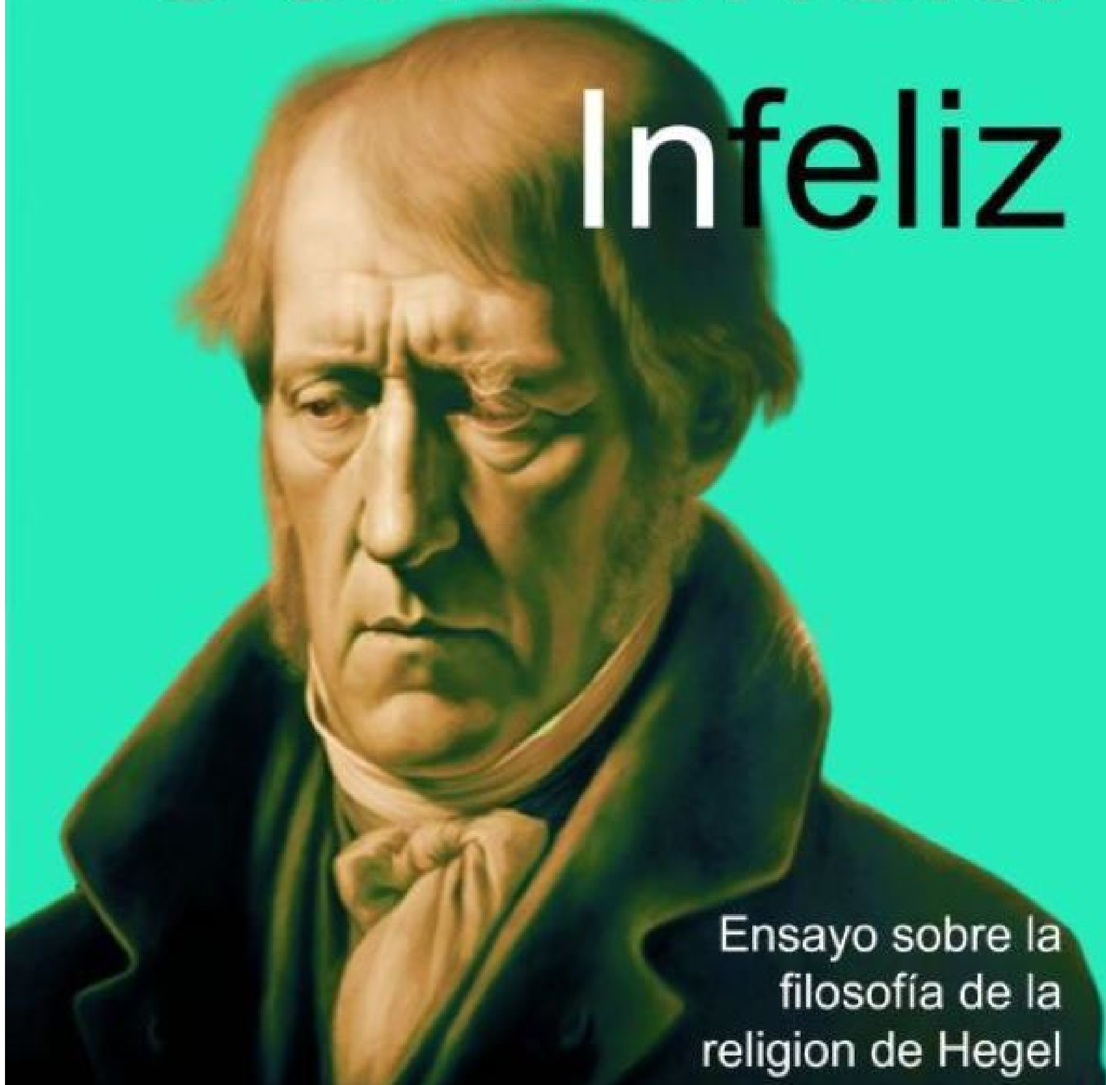
Antonio
Escohotado




# Conciencia Infeliz



Ensayo sobre la filosofía de la religion de Hegel

ANTONIO ESCOHOTADO

# La Conciencia Infeliz

***Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel***

***A Santiago González Noriega, con gratitud.***

# ADVERTENCIA

Esta investigación se hallaba redactada ya en 1966. Dificultades habidas en la esfera académica para someterla a la prueba del grado doctoral, y algunas de otra índole, demoraron su aparición hasta el presente. Releyéndolo ahora he podido constatar cierta ingenuidad, así como un ritmo alterno entre partes conceptualmente densas y partes más analíticas o descriptivas. Sin embargo, la responsabilidad –por otra parte, total- de quien medita para con su meditación comienza exigiéndole decir lo que puede y sabe en una coyuntura precisa, no en abstracto, y corregir los aspectos antes mencionados desde una etapa posterior me parece una exigencia capaz de enturbiar su alcance original en vez de aclarar el contenido expuesto.

Con independencia de ello, el tratamiento de la noción concepto, núcleo del pensamiento hegeliano y razón primordial de su potencia, destaca el aspecto subjetivo del mismo y no se concentra tanto en el lado objetivo, como el lector avisado percibirá. Esta parcial unilateralidad, nacida de la propia filosofía hegeliana –donde la justa exigencia de concebir la sustancia también como sujeto conduce a concebirla casi exclusivamente de este modo (en dicho sentido, basta comprobar el breve espacio reservado a la «objetividad» en la Wissenschaft der Logik dentro de la doctrina del concepto)- es aquello que espero superar con una exposición sistemática de lógica especulativa o concreta, cuya elaboración se encuentra ya en fase avanzada.

Madrid, agosto de 1971.

*La vulgaridad del templo antiguo, antes de su renacimiento, había llegado al extremo de pensar y asegurar que había descubierto y demostrado que no podía haber conocimiento de la verdad; que Dios, la esencia del mundo y del espíritu, era algo inconcebible, incomprensible; que el espíritu debía atenerse a la religión y ésta a creer, sentir y presentir, ajena a todo saber racional.*

*De este modo, lo que en todo tiempo pasó por aquello que hay de más ignominioso e indigno, la renuncia a conocer la verdad, llegó a ser en nuestros días el más sublime triunfo del espíritu. Este supuesto conocimiento ha usurpado incluso el nombre de filosofía; y nada ha ayudado más a la vulgaridad del saber, al igual que a la del carácter; nada ha sido acogido por tal conocimiento con más placer que esta doctrina, donde se proclamaba que esa ignorancia, esa torpeza insípida, era precisamente la filosofía por excelencia, el fin y el resultado de todo esfuerzo intelectual.*

*Por ahora solo os pido que tengáis confianza en la ciencia, fe en la razón, confianza y fe en vosotros mismos. El valor para buscar la verdad, la fe en la potencia del espíritu, he ahí la primera condición de los estudios filosóficos; el hombre debe honrarse a sí mismo y estimarse digno de lo más sublime. Jamás sobreestimará la grandeza y la potencia del espíritu. La esencia tan cerrada del universo no conserva fuerza capaz de resistir al valor de conocer; este la obliga a develarse, a revelarle sus riquezas y sus profundidades y a hacérselas gozar.*

G. W. F. Hegel: Alocución a los alumnos con ocasión de la apertura de sus Cursos en Berlín, el 22 de octubre de 1818.

# PRÓLOGO

La situación de Hegel en el pensamiento contemporáneo es tan peculiar que merece siquiera una breve noticia. Considerado «el Aristóteles de la filosofía moderna» y, ya en su tiempo, como «el más grande de cuantos filósofos haya producido Alemania, superior en mucho a Kant, Fichte y Schelling»[1], su concreto pensamiento es casi desconocido, tanto para la mayoría de los centros docentes, como para el público lector en general. De hecho, los discípulos y sucesores de Hegel no han insistido tanto en aquello que aprendieron de su filosofía como en los puntos que rechazaron por una u otra razón, y resulta así frecuente conocer numerosas críticas, globales unas y de matiz o detalle las más, desconociendo, no obstante, el elemento del cual tales críticas parten, es decir, los textos mismos que inspiran las diferencias. De no ser por el resurgimiento de los estudios hegelianos en Francia, iniciado por J. Wahl y vigorosamente proseguido por J. Hyppolite, A. Kojève y otros[2], el filósofo permanecería solo como blanco de ataques para el positivismo dominante o como remoto origen del humanismo ateo, y en el campo de la teoría política, a manera de fundamento de las concepciones más dispares, desde el anarquismo de Stirner y Bakunin, hasta el comunismo de Marx y Proudhon, cuando no del fascismo de Panuncio o al nacionalsocialismo de Rosenberg. En una de sus conferencias, Merleau-Ponty afirmaba que «dar una interpretación de Hegel es tomar postura acerca de todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo»[3]. Cien años antes y poco después de morir Hegel, Schopenhauer opinaba de él que era «un charlatán de estrechas miras, insípido, nauseabundo e ignorante»[4]. Cuando Schopenhauer sustituía así el pensamiento por la injuria, apenas había en Alemania sector científico que no se ocupara de comentar y difundir la filosofía hegeliana, y su opinión –el mero insulto es solo opinión- era minoritaria y poco menos que excepcional. En nuestro siglo sucede justamente lo contrario, pues la corriente positivista, que domina indiscutida en el mundo anglosajón y se extiende de modo creciente por Europa continental, ha hecho suya la postura de Schopenhauer, colocando sobre el filósofo y el investigador de la filosofía, en abstracto, la etiqueta de charlatán inútil, de diletante desconocedor de la sana gramática, de ser incomprensible y arbitrario que suscita cuestiones impertinentes sin acatar el lado «positivo» de las cosas ni conformarse con la educación distribuida por la propaganda comercial y política. En el libro más ambicioso de la crítica filosófica positivista[1], recibido con admirada emoción por

Bertrand Russel y sus discípulos como siendo la obra donde se desmantela «la conspiración contra la claridad de pensamiento», la sociedad abierta, libre y progresiva es enfrentada con cuatro grandes enemigos de la democracia y la razón: Platón, Aristóteles, Hegel y Marx, y de estos cuatro conspiradores es sin duda Hegel el más peligroso por cuanto representa la culminación del saber antiguo y el eje sobre el que se articulan las ramificaciones contemporáneas de la filosofía. En realidad, esta corriente de la reacción antihegeliana desprecia todo aquello que exceda el cotidiano sentido común y se expresa en forma harto simple; Hegel es un «payaso» formulador de «un platonismo altisonante e histérico» en el cual «no hay nada que no se haya dicho antes y mejor», puesto que «ni siquiera tenía talento»; Hegel es, además, por si faltara poco, el último gran representante del idealismo alemán, definido como «ópera cómica que condujo a horrendos crímenes»[2]. Esta «crítica» es, sin embargo, solo el juicio torpe e inmediato, y la profunda influencia de Hegel sobre el pensamiento parte de aquellos que han tenido al menos alguna experiencia de su obra.

Ciertos historiadores de la filosofía consideran que la escisión dentro del hegelianismo parte de una disparidad o contradicción entre el sistema y el método de Hegel, siguiendo así un criterio expuesto originalmente por Engels[3], pero esta disparidad fue advertida ya por el propio Hegel en 1807, cuando publicaba la Fenomenología del Espíritu[4]. Por otra parte, difícilmente se entiende que sean los seguidores del «método» revolucionario de Hegel los que separen el modo de investigar de los resultados de la investigación misma, pues la contradicción entre el supuesto método y el supuesto sistema es, concebida en forma de dilema insalvable, el más claro desconocimiento de la dialéctica hegeliana, una separación elemental de forma y contenido en vez de un concepto donde ambos se reúnen en la diferencia. Además, el malentendido que ha dado lugar a la idea de un método dialéctico, inspirado sobre todo en las llamadas «leyes del movimiento» de Engels[5], ha contribuido a esta escisión de los hegelianos en una izquierda y una derecha, aferrada la primera a un lineal y abstracto esquema de investigación –utilizado demasiadas veces para denunciar las «contradicciones» del pensamiento ajeno, manteniendo en una tranquila utopía la irresistible evolución del propio pensar- y ligada la segunda a lo que ha venido en llamarse filosofía conservadora de Hegel. De hecho, lo que Marx y Engels hicieron fue sobre todo profundizar en la confusión doctrinal que siguió en Alemania a la muerte de Hegel, pues queriendo consumar su filosofía Feuerbach, Strauss, Bauer y Hess manejaron algunas nociones de Hegel dentro

de una estructura de pensamiento más propia de la Ilustración francesa que del idealismo alemán[6]. Lo cierto es que, sin embargo, el pensamiento de Hegel se ha perpetuado en buena medida a través de la reflexión sociológica y económica de Marx, que aun cuando rechazase o ignorase prácticamente toda su obra, salvo la célebre dialéctica del amo y el siervo de la Fenomenología, ha obligado a los teóricos socialistas a dirigir una y otra vez su atención sobre ella. Pero lo que de Hegel es posible aprender leyendo a Marx y Engels resulta tan insuficiente que apenas puede suscitar sino una curiosidad difusa mezclada con la sensación de encontrarse el lector ante ciertos errores, ya debidamente corregidos por la concepción materialista que «supera las semiverdades y las inconsecuencias» del hegelianismo[5].

Rechazada primero la filosofía de Hegel por la corriente socialista que arranca de Marx y Engels, como pensamiento que se encuentra «cabeza abajo» y debe ponerse firmemente «sobre los pies», considerada por el comunismo oficial un ejemplo de la «reacción feudal contra la Revolución francesa»[6], excluida del conjunto de cuestiones merecedoras de estudio por el positivismo, se ha visto recluida en muchos casos a las estanterías de bibliotecas y a los manuales de historia de la filosofía. Y, sin embargo, Hegel es el maestro de Feuerbach, de Marx y de Kierkegaard, el precursor del existencialismo moderno y de la filosofía fenomenológica, del historicismo y de la filosofía voluntarista de Nietzsche, de la sociología de Stein y de Max Weber, aquel de quien Heidegger ha llegado a decir que es «el único pensador occidental que ha tratado con el pensamiento la historia del pensamiento»[7]. Hegel se encuentra incluso en el origen del psicoanálisis a través de la influencia, a todas luces decisiva, que sobre él ejercieron Herbart y, sobre todo, E. Hartmann[7], y es expresamente considerado inspirador y maestro hoy por corrientes tan dispares como la escuela de sociología y filosofía de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse) o el grupo psicoanalítico de J. Lacan, aunque en este último caso la asimilación se limite casi siempre al empleo de su nombre como autoridad confirmatoria de tesis no especulativas en origen.

La doble contradicción a que se viene haciendo referencia, es decir, el hecho de que la influencia de Hegel parece ser directamente proporcional al desconocimiento de su filosofía, y la no menos curiosa tendencia de sus

discípulos a destacar todo aquello que de él rechazan, manteniendo en un prudente silencio aquello que de su pensamiento es inmediatamente resultado de la lectura de la Fenomenología o de la Ciencia de la Lógica, se manifiesta también en lo que respecta a la filosofía hegeliana de la religión. Feuerbach, Strauss, Bauer, Renan, considerando inconclusa la reflexión que Hegel hizo del cristianismo, emprendieron una minuciosa crítica de los Evangelios, cuya finalidad común era revelar el origen de toda fe en la conciencia humana, crítica que solo participaba en un punto de la dialéctica hegeliana, a saber: en la convicción de que dicha tarea consumaba o cumplía la religiosidad misma. Marx consideraba por aquel entonces que la crítica de la religión era «el fundamento de toda crítica»[8], Hess sostenía que «la esencia realizada en el cristianismo» era «el valor universal del dinero»[9] y Schlegel acusaba de ateísmo a Hegel, que había formulado el pensamiento «Dios mismo ha muerto»[10] con ochenta años de antelación respecto de Nietzsche[8], pero la filosofía hegeliana gozaba a la vez de gran prestigio entre algunos de los mejores teólogos alemanes, en especial Göschel –citado expresamente en el parágrafo 564 de la última edición de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas-, Daub, Gabler y Marheineke, quien, en el discurso fúnebre pronunciado sobre la tumba de Hegel, dijo de él que era «el Cristo de la filosofía»[11]. Por otro lado, Haym –coincidiendo con Schelling- acusaba al filósofo de ser el más notable de los neoescolásticos[12], y P. Janet lo vinculaba con desprecio a Duns Scoto y Guillermo de Ockam[13]. En tiempos más remotos, la filosofía de la religión de Hegel ha llegado incluso a convertirse en un problema político, debido sobre todo a la intervención de G. Lukács y R. Garaudy. Para el primero, la idea de un joven Hegel preocupado por la teología es un «mito de la burguesía reaccionaria»[14], opinión poco menos que asombrosa en su simplicidad, mientras que para el segundo, portavoz oficial del comunismo ortodoxo francés, existe una «transposición teológica» del problema económico-social[9]. La crítica marxista independiente apenas toma en consideración la filosofía de la religión de Hegel[15] o se deja llevar por la idea de que constituye una especie de obsesión personal del filósofo que «le oculta la complejidad de la historia»[16]. Frente a estas posiciones, buena parte de la dogmática ha visto en Hegel a un alma en busca de Dios que jamás cayó conscientemente en heterodoxia[17], o un panteísmo místico opuesto a la concepción de la naturaleza y la historia de la Ilustración[18] o una visión goethiana de la existencia[19]. La interpretación de A. Kojève, con ser la más profunda y original de las modernas, es a veces flagrantemente contradictoria o poco matizada[20], y la de A. Chapelle, autor del estudio más exhaustivo sobre el tema[21], ignora los escritos de juventud de Hegel. El teólogo K. Barth, cuya actitud es en cierto modo próxima a la de Chapelle, resumía su punto de vista en una frase por demás ambigua: «debemos

considerar a Hegel como en realidad era; una gran cuestión, una gran desilusión y quizá, a pesar de todo, una gran promesa»[22]. Tal ambigüedad responde al asombro mezclado de escándalo que suele provocar en el alma religiosa la filosofía de Hegel[10], aun en los casos en que expresa el dogma del modo más irreprochable, viendo en ella un «delirio racionalista» que pretende «ser idéntico al conocimiento perfecto que Dios tiene de sí mismo»[23].

Es imposible suministrar al lector una idea, siquiera sea provisional, acerca de la complejidad y la originalidad de la filosofía religiosa de Hegel antes de exponerla. La vida misma que Hegel, que con frecuencia se considera agotada en la tarea de leer y escribir, es sumamente compleja. Hegel es el hombre que conmemoró todos los años de su vida la toma de la Bastilla[11] y también el que afirmó: «la última esfera del espíritu puede designarse en su totalidad como religión»[24]. Al menos dos terceras partes de su obra, en el elemental sentido de páginas dedicadas a ello, son filosofía de la religión y filosofía de la moral, y, sin embargo, la influencia de Hegel se ha hecho notar sobre todo en el campo de la teoría política. El más antiguo de los escritos de Hegel que se conserva, fechado el 30 de mayo de 1785, cuando el filósofo acababa de alcanzar los quince años, dice: «no tengo la nuca de un esclavo, habituado a inclinarse ante la mirada altiva de un dominador»[25]. El último de los que publicó antes de morir, cuarenta y seis años después, formulaba esta misma idea en términos universales: «el concepto de la libertad es la determinación más alta del espíritu»[26]. Pero ninguna afirmación aislada, ninguna cita, ningún resumen, pueden pretender captar en su riqueza el pensamiento hegeliano, y si algo se persigue en este libro no es proporcionar una visión de conjunto acerca de la filosofía de Hegel, ni tampoco acerca de su filosofía específicamente religiosa, sino desarrollar o exponer, a la manera del propio Hegel y siguiendo su peculiar forma de reflexionar, ciertos aspectos del judaísmo y el cristianismo, tarea que, salvo error, no ha sido realizada hasta el presente. O bien se utilizan algunas nociones hegelianas para llevar a cabo una crítica histórica de la religión, colocándose el investigador a priori en un ateísmo que trata de demostrarse a sí propio en la exposición, cuando es en realidad el móvil de la exposición misma, o bien las nociones hegelianas se aíslan unas de otras por medio de una labor erudita, donde al final solo existe un comentario del comentario que se hizo al comentario. En realidad, lo que menos ha ocupado a Hegel ha sido el escueto problema de la existencia o inexistencia de Dios, y dicha cuestión no recibe en la presente obra tratamiento alguno, porque deteniéndose en ella el pensamiento quizá alcanza una seguridad

edificante, pero no piensa propiamente. Si decimos que hay Dios o si decimos que no lo hay, abordamos el concepto como si fuese un mero hecho; resulta fácil contestar a la pregunta por el color o el peso de un objeto, por la hora que marcan los relojes o por la distancia que media entre nuestra casa y la de un amigo, ya que tales respuestas pertenecen a un tipo de verdades inmediatas que admiten un sí y un no, y el sentido común se basta a sí mismo. Pero la cuestión de la existencia de Dios supera las abstractas categorías de lo verdadero y lo falso, pues representa una verdad o una falsedad histórica y, por consiguiente, un concepto que solo puede aprehenderse en su automovimiento, donde «no hay lo falso como no hay lo malo»[27], porque lo falso en cuanto tal es solo un momento de lo verdadero. Cuando el pensamiento dice de algo que es erróneo y se aparta de ello no es fiel a su propia naturaleza, pues le corresponde permanecer en la cosa, que se le opone a manera de objetividad impenetrable o de ilusión puramente subjetiva, hasta que su sentido aparezca. Es frecuente considerar que la crítica consiste en demostrar lo equivocado de una actitud o de una idea, pero la única crítica radical es la que procede a mostrar no su error, sino su insuficiencia o unilateralidad; la crítica consiste propiamente en el desarrollo de lo criticado, donde el sí y el no abstractos, la verdad y la falsedad, se reúnen en el concepto de su movimiento:

Un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo. La refutación consiste en poner de relieve su deficiencia, la cual reside en que es solamente lo universal o el principio, el comienzo. Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio, se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción negativa, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto positivo. Y, a la inversa, el desarrollo propiamente positivo del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser solo de un modo inmediato o en ser solamente fin[28].

La investigación del fenómeno religioso debe comenzar superando la separación tajante que se establece entre un universo de dogmas y un universo entregado a su propio entendimiento, atreviéndose a afirmar que toda razón es una forma de fe y que toda fe es una forma de razón; aquí surge la primera paradoja y, con ella, la primera posible confusión, porque al hablar de una fe en la razón y de una razón en la fe se hace de la religión un momento de la historia y se teologiza el intelecto, pero esta confusión es no solo inevitable, sino profundamente histórica ella misma. Cuando se afirma la posibilidad de una fe apoyada no sobre la razón, sino sobre el deseo –el deseo de creer, sobre cuya base se establecería lo religioso, consuelo de la conciencia desamparada-, y se designa esta voluntad como ilusión o autoengaño, clandestinamente está sucumbiendo el supuesto racionalismo frente a su contrario, porque el deseo de creer es en sí mismo razón, y en este sentido merece ser tratado; solo un intelecto pobre y desconfiado acerca de sí propio necesita montar desde fuera del objeto su explicación y refutación. En los Theologische Jugendshriften Hegel aludía ya a este problema preguntando:

¿En qué medida puede una cosa ser, en la cual sea, sin embargo, posible no creer? […] Aquello que es no es necesariamente creído, pero lo creído es necesariamente[29].

Si durante milenios el hombre ha entendido el mundo todo y su propia vida a manera de designio de una voluntad infinitamente superior a todo lo pensado, si ha demostrado ser capaz de permanecer fiel a esta representación hasta el extremo de morir por ella, si ha depurado sus mitos hasta hacer de la religión una obra bella donde la verdad es el amor y lo divino aparece en la forma del espíritu, solo los extremos más débiles de la reflexión se apartarán con temor del hecho religioso, pretextando que es solo una ilusión o, por el contrario, que está más allá de la conciencia para la cual es, porque «la filosofía no se opone a la religión, la filosofía la comprende»[30]. Este comprender es un suprimir que conserva, una superación (Aufhebung), pero no procede por el fácil camino de considerar la fe en el modo de la alucinación, como una percepción carente de objeto, sino precisamente por el camino de descubrir para el pensamiento este objeto que en la creencia solo se manifiesta difuso y hostil. Considerando que la filosofía puede y debe comprender todas las representaciones religiosas,

considerando que dichas representaciones han sido formuladas precisamente para ser comprendidas y elevadas más allá de su forma inicial y rudimentaria, la reflexión hegeliana se opone tanto a la simplificación atea como al eclesiástico respeto por la letra de lo revelado. Lo primero que surge ante este pensamiento es una confianza en el movimiento mismo de la verdad religiosa, la tranquila certeza de que jamás arruinará el progresivo despliegue de la libertad humana por mucho que aparente amenazarlo. Aquello que en términos muy generales contiene la religión de positivo-negativo, de absoluta inquietud, es la insolidaridad del hombre para consigo mismo, el inextinguible «debes» que es tanto un optimismo (debes porque puedes, decía Kant) como un pesimismo (porque no puedes, debes, contestaba Hegel). A través de esta insolidaridad, el sujeto salta de la vida biológica a la idea de sí mismo y del acatamiento de lo natural a la transformación de lo dado. La religión instaura el desacuerdo y, con él, la inquietud por lograr suprimirlo, establece la norma del incumplimiento y la insatisfacción en la vida humana –la normalidad del dolor y el valor moral de la angustia- y, con todo ello, la voluntad de cumplir y satisfacerse en este alto grado. Cualquier fe, por bárbara y primitiva que sea, es un humanismo asustado ante su propio concepto, pero el humanismo solo consigue ocultarse su fundamento, su verdad, esquivando la rigurosa compasión del fenómeno religioso. La doctrina que habla del «opio del pueblo»[31] o la más antigua que se apoyaba sobre el axioma de «la mentira sacerdotal» es tan insuficiente como los anatemas de la Inquisición, que querían combatir al espíritu nuevo con la tortura y el terror. Hegel decía a sus alumnos en las Lecciones sobre Filosofía de la Historia:

Hagan ustedes, desde el punto de vista de la exégesis, de la crítica y de la historia, lo que quieran de Cristo; demuestren incluso, si así lo desean, que las doctrinas de la Iglesia en los Concilios están establecidas como consecuencia de tal o cual interés, de tal o cual pasión de los obispos, o bien que venían de aquí o de allá. La única cuestión estriba en saber aquello que es en sí y para sí la Idea o la Verdad[29].

El racionalismo que pretende simplemente «desmitificar» suele atenerse a la fe como a algo falso en el tosco sentido de charlatanería, oscurantismo o hipocresía, pero conduciéndose así hace de su propia crítica un mero

pasatiempo, porque si la religión es solo una superstición más, semejante al ocultismo, por ejemplo, de poco sirve decir su dimensión negativa, y el desprecio de la astronomía por la astrología jamás logrará suprimir la necesidad en que muchos hombres se encuentran de recurrir al horóscopo de cada mañana; solo cuando la verdad de la superstición es puesta de manifiesto puede esta superar su miserable estado de conciencia inmediatamente opuesta a la razón, y es en este sentido como debe entenderse la afirmación hegeliana de que «cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio [discutido] y se desarrolla a base de él». Porque lo divino es algo que la conciencia ha encontrado en su despliegue, porque lo propio de esta divinidad es exigir que el hombre quiera algo y rechace algo, la religión se constituye como experiencia de un deseo cuyo objeto es otro deseo, de un deseo de obedecer o de una obediencia al deseo. Desde la perspectiva de Dios, este deseo se presenta en la pretensión de que el hombre cumpla sus dictados. Desde la perspectiva del hombre, el deseo se presenta como volición de tal deseo. El equilibrio se establece así entre un deseo que quiere el deseo de Dios (el hombre), y un deseo que quiere el deseo del hombre (Dios). Pero si el hombre quiere de sí y para sí aquello que el ente supremo igualmente quiere es porque dicho ente, siendo o no una alteridad con respecto de él, custodia a la vez su propio proyecto. Y en tanto que deseo mediado o deseo del deseo, el impulso a servir a Dios es a la vez lo opuesto a impulso alguno, pura disciplina. A través de la negación total del deseo inmediato, el hombre se plantea como voluntad de otra voluntad, pero al ser una esta voluntad con la del hombre mismo, la negación de este deseo significa desear infinitamente más y a la vez normativizar el deseo. Ser voluntad de otra voluntad es establecer la volición como absoluto, porque al amar el hombre el proyecto de sí que Dios ha hecho convierte tal proyecto en ley del hombre que este se da a sí mismo. Los filósofos, que desde Feuerbach a Nietzsche se han servido de los conceptos hegelianos de enajenación o alienación (Entäusserung) y extrañamiento (Entfremdung), suelen olvidar la auténtica profundidad de los mismos, limitándose a mostrar en forma de denuncia el momento de la proyección, como si bastara para comprender un fenómeno saber que resulta de una atribución a otro del propio valor. Pero el extrañamiento es la base del saber en general, de toda ciencia, y Hegel así lo dijo en un lenguaje conciso y claro:

El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este

elemento. Pero este elemento solo obtiene su perfección y transparencia a través del movimiento de su devenir[33].

Frente a la representación piadosa de la religión, la filosofía hegeliana reclama para lo absoluto la naturaleza de resultado, concibiendo el término como el cumplimiento, pues la tentación más marcada del alma que busca a su Dios es fijar en el comienzo la verdad del movimiento todo, rechazando lo demás por inesencial; en esa medida, para Hegel es la última imagen de Dios la única posible, sin que por última se aluda a aquella que advendrá en un remoto fin de los tiempos, sino a la de cada momento de la historia como expresión progresivamente enriquecida. Pero frente a la crítica del ateísmo Hegel afirma igualmente que el resultado no es nada sin su devenir, que el resultado es su devenir contradictorio, y que, por tanto, ninguna consideración del fenómeno religioso expresa su sentido si no aprehende la dinámica inmanente que lo mantiene en el elemento de la realidad efectiva. Por decirlo en sus propios términos:

La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí. Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que esta no es. Esos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podría tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo[34].

De la presente investigación acerca de la filosofía religiosa de Hegel se dijo antes que, salvo error, estaba aún por realizar, y el fundamento de dicha afirmación reside en la voluntad firme de permanecer en el fenómeno religioso y «olvidarse» en él, prescindiendo de todo criterio preformado para entregarse al

movimiento de su objeto. Hegel no es ni un teólogo ni un antropólogo ateo. Hegel es un filósofo, aunque esta palabra tenga hoy casi el matiz de un insulto, y pensar a un filósofo no significa atenerse solo a lo dicho expresamente por él, ni tampoco rebuscar entre las páginas por él escritas frases o palabras que corroboren la convicción propia. Si esta exposición quiere ser llevada a término, es decir, si no se ocupa en declarar solemnemente sus ventajas antes de empezar, y afirma verificarse solo a través de su resultado, prefiriendo atenerse a la cosa más que a definir las ventajas de abordarla de tal o cual manera, si concibe lo que es la forma de un hacerse en vez de proceder, como el dogmatismo, a la inversa, si, por último, prescinde de toda representación previa e inmediata acerca de la verdad o falsedad de su objeto, centrándose en aquello que la conciencia ha sentido o pensado, la tradicional escisión de un método y un sistema contradictorios en la filosofía hegeliana desaparece del mismo modo que la creencia en una forma capaz de existir aislada de su contenido, pues en su propio despliegue la verdadera forma es siempre la forma del contenido, y urge devolver al pensamiento moderno la capacidad para asumir la filosofía de Hegel en toda su plenitud.

Con excepción de la nota introductoria, donde son aludidos ciertos aspectos muy generales de la filosofía hegeliana de la religión, la totalidad de este libro está dedicada a un comentario del dogma de la Trinidad, símbolo central del fervor de nuestro mundo, pues a manera de misterio insondable contiene el desarrollo de la conciencia que arranca del Pentateuco hebreo y culmina en la Reforma. Concebir este puro movimiento, cuyas etapas fundamentales son el monoteísmo judío, la encarnación y la posición de lo divino como espíritu, es describir a la vez el despliegue temporal del absoluto religioso. Dicha exposición es una fenomenología (en el sentido propiamente hegeliano), porque los momentos de la conciencia religiosa solo son puestos en su movimiento interior, en su inmediato sobrepasarse a sí mismos que hace de toda verdad una simple mediación, pero no elevados a nivel conceptual riguroso; sin embargo, el despliegue del dogma, la idea de lo divino como totalidad que deviene su propio resultado a través de una negación determinada o histórica de su mismo ser imperfectamente revelado, es ya por sí sola la experiencia del pensar; no hay, como decía un comentarista de Hegel, una filosofía religiosa, sino solo una filosofía de la religión, y en esta filosofía de la religión los momentos de la fe son arrancados del universo de la representación y el sentimiento y convertidos en conceptos de sí mismos. Que el Diablo exista o no en el modo en que existen

ciertas clases de árboles o que, efectivamente, curase Jesús la mano reseca de un desgraciado viene a ser indiferente, pero no lo es saber hasta qué punto una religión del amor como la cristiana requeriría un demiurgo maléfico para eximir al Padre de toda responsabilidad respecto al mal, y tampoco lo es comprender cómo del mandamiento donde se decía «no juzguéis» llegó a nacer la ortodoxia y la intolerancia que culminó en la Inquisición. Una «lógica» debía seguir a esta «fenomenología», exponiendo el qué y el por qué una vez que el cómo ha sido develado y se ha superado así la imagen puramente mitológica, pero si tal investigación no ha sido aún realizada –lo que sería un extremo discutible a la vista de la Ciencia de la Lógica, que Hegel consideraba «una representación de Dios tal cual es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»[35]-, lo cierto es que exigiría un trabajo mucho más extenso y minucioso que el presente.

Dado que Hegel meditó algunos aspectos de la religión con mayor detalle y claridad que otros, el comentario se ha limitado unas veces a transcribir, mientras que en otros se ha visto obligado prácticamente a deducir los desarrollos de su filosofía. Lo que en todo momento ha querido conservarse es el peculiar modo que Hegel tenía de reflexionar sobre la religión, hoy perdido, a mi entender; la filosofía de la religión no puede seguir siendo una recopilación más o menos ordenada de mitos, ni tampoco la crítica fácil que duda de los milagros o dice no estar probada la existencia de Jesús, ni, menos aún, la exposición sumisa del dogma con terminología filosófica. La filosofía de la religión despliega la historia concreta del espíritu, pero en ella el universo de la alegoría y la memoria verbal, el reino de lo que solo aparece intuido y se impone a manera de misterio, ha de transmutarse en pensamiento, aunque solo la exposición de este proyecto puede justificar su validez y su sentido mismo. Uno de los más conocidos psicólogos de nuestro tiempo, particularmente interesado por los problemas religiosos, C. G. Jung, expresaba al comienzo de un trabajo, cuyo objeto era idéntico al de este libro, una actitud hasta cierto punto frecuente: «las personas que son capaces de creer deberían ser más tolerantes con aquellos otros que solo pueden pensar; la fe ha alcanzado de antemano la cima que el pensamiento trata de escalar con esfuerzos»[12]. De este modo quería Jung hacerse perdonar la osadía de poner al lector ante una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad. Pero no hay osadía alguna en tal propósito que no sea el atrevimiento de poner por escrito la propia reflexión, y dicho atrevimiento es inherente al pensador, porque solo lo absurdo y lo provisional se niegan a ser pensados, solo lo

imperfecto se conforma con una naturaleza incomprensible. Se dice de Hegel que su filosofía de la religión es «una leyenda reaccionaria» o bien un «delirio racionalista», que era ateo o bien que era el heredero de la escolástica y su más digno continuador, pero ambas posturas ignoran de un modo u otro lo fundamental de su aportación al saber. Sin perjuicio de volver sobre el problema en las páginas que siguen, esta somera aclaración puede terminar con una sentencia del propio Hegel:

Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su existencia y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de la pretensión de ser edificante[36].

# HEGEL Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

*La religión es el modo de la conciencia de acuerdo con el cual la verdad existe para todos los hombres, para los hombres con cualquier grado de educación; pero el conocimiento científico de la verdad es un modo específico de su conciencia, que exige un trabajo al cual no se someten todos los hombres, sino solo un pequeño número de entre ellos. El contenido es el mismo siempre, pero como dice Homero, algunas estrellas tienen dos nombres, uno en la lengua de los dioses y otro en la de los hombres efímeros. Del mismo modo, hay para la verdad dos lenguajes, el del sentimiento, la representación y el intelecto que tiene su sede en categorías y en abstracciones inadecuadas, y el del concepto concreto.*

G. W. F. Hegel: Hegel, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Prefacio a la 2ª edición.

La persistente inquietud de la reflexión protestante y católica ante la filosofía de Hegel no obedece a lo que otros pensadores han interpretado como su ateísmo. La cuestión suscitada por la filosofía de la religión de Hegel es mucho más compleja. La historia del pensamiento posterior a ella ha puesto de relieve la posibilidad de interpretar dicha filosofía en términos de un humanismo radicalmente ateo, y desde Feuerbach a Nietzsche la crítica de la religión ha girado sobre el concepto rigurosamente hegeliano de alienación o extrañamiento, que cada filósofo ha enriquecido y desarrollado en forma hasta cierto punto original. Pero la historia ha puesto también de relieve la posibilidad contraria, la de un Hegel restaurador de la teología y entregado a la defensa de los ideales cristianos. Ambas perspectivas son tan justas como insuficientes tomadas en su aislamiento. En realidad, lo que Hegel afirma de lo divino y de su religión es algo a primera vista insólito. En palabras de un pensador católico, su filosofía de la religión viene a señalar que:

La teología cristiana ha demostrado ser incapaz de expresar la revelación. Los propios teólogos ya no creen sinceramente que Dios se haya manifestado en realidad, que podamos formular un lenguaje verdadero acerca de su naturaleza, acerca de su ser. La encarnación es tratada como un acontecimiento arbitrario y contingente, no como el decreto eterno de Dios[1].

En efecto, la reflexión hegeliana acusa de incredulidad a la fe y no se limita a pronunciar sobre ello una o varias sentencias, sino que eleva esta certeza a fundamento de su propio sistema. Hegel no cree que la filosofía se oponga a la religión –aun cuando describa en los Cursos de Berlín una y otra vez la lucha de la verdad filosófica contra la imaginación religiosa, viva ya desde Jenófanes- ni tampoco que tenga un diferente campo de pensamiento. Por el contrario, Hegel considera que la filosofía posee el mismo fin e incluso el mismo contenido que la religión, hasta el punto de afirmar que su objeto es idéntico. De esta actitud arranca la originalidad de la aportación de Hegel a la filosofía de la religión, porque hasta entonces la fe solo había encontrado en el pensar la oposición enconada o el incondicional respeto, mientras que a partir de Hegel las representaciones religiosas no aparecen ya a manera de algo simplemente cierto o simplemente erróneo, sino vinculadas al movimiento que constituye la historia del pensar. En un texto que volverá a comentarse[2], Hegel señalaba:

La filosofía tiene el mismo objetivo (Zweck) y el mismo contenido que la religión; pero no en la forma de la representación, sino en la del pensamiento. La forma religiosa no apacigua, por tanto, a una conciencia formada en lo superior; hace falta un querer conocer (erkennen) la superación de las formas religiosas, pero únicamente para justificar el contenido[3].

Esta superación (Aufhebung) es la tarea primordial de la filosofía, aquella en la cual demuestra su sentido y su autonomía, pero no consiste en «refutar» simplemente a la religión en cuanto tal –pues dicha refutación sería una negación de la filosofía misma-, sino en comprenderla. Lo que la filosofía ha de realizar es a la vez un suprimir y un conservar[13], donde lo suprimido se lleva de este modo a la madurez de su ser. Hegel habla de suprimir, pero solamente para «justificar»

lo suprimido. ¿Qué se entiende, entonces, por «justificar la religión»? La respuesta es todo menos sencilla.

En primer lugar, dicha justificación reenvía a un conocimiento de lo custodiado en la religión[3], es decir, a un conocimiento de las representaciones acerca de la naturaleza y el destino del hombre, acerca de su libertad y su servidumbre, el sentido del universo o el por qué de la muerte. Estas cuestiones y muchas otras constituyen el mundo de una religión, y la religión lo es porque responde a todas ellas de una peculiar manera. Esta peculiar manera la llamamos ser de Dios, pues todo cuanto conoce una religión lo conoce a través de él y como siendo su revelación. La fe no dispone de otro camino para saber de sí que no sea la representación de su Dios, y por medio de ella, de sus dictados, se intuye y se siente. Pero el ser de Dios y el ser el hombre se encuentran en una peculiarísima relación que puede ya exponerse de manera esquemática.

1. Los fieles se conocen por medio del conocimiento que de su Dios poseen, y es este absoluto quien pronuncia su naturaleza y su fin. El conocimiento del fiel es, pues, un conocimiento del conocimiento. Cuando Yahvéh dice al primer hombre que es «polvo» o cuando el Mesías afirma que es inmortal, no habla Dios de sí mismo, sino de un otro, de lo humano en general, pero lo que dice de este otro es precisamente el sí mismo de este. No obstante, el sí mismo, lo idéntico del hombre, es algo oculto o misterioso para él mismo, y necesitando, por tanto, de una revelación; biomórficamente considerado, el organismo humano parece no saber de su fundamento y requiere de otra conciencia, de la conciencia divina, que le diga acerca de él. Esta revelación puede consistir en el saber que dice «eres polvo» o en el que afirma su espíritu inmortal, pero hay algo constante en ella y puede formularse provisionalmente señalando que se refiere en todo caso al hombre y a su mundo. Porque Yahvéh promete no repetir el diluvio y favorecer a la estirpe de Noé, alcanza esta la conciencia de su fuerza, pero dicha conciencia es tan poderosa como inerme; una vez que se cumplieron los tiempos y adivino la redención, tal conciencia necesita de nuevo la palabra de Dios que así lo confirma, y solo mediante la promesa de inmortalidad conoce de su ser que es inmortal. En cualquier caso, lo que el hombre sabe se lo ha dicho su Dios y sabe, pues, solo aquello que su Dios sabe, sabe su saber. Y, sin embargo, porque este saber de Dios no se refiere sino al hombre mismo, porque el

contenido de la conciencia de Dios es el ser del hombre, cuando este se atiene a su palabra no hace sino atenerse a sí mismo. Partiendo de la pura fe en Dios, la conciencia se ve así llevada a una constatación que invierte extrañamente los términos. Este primer movimiento se puede formular del siguiente modo: oyendo a Dios el hombre no oye a Dios, únicamente se oye a sí mismo, pues la conciencia de Dios es la pura y simple autoconciencia del hombre. Si el hombre solo sabe el saber de otro, si la ciencia pertenece o corresponde solo a Dios, el despliegue de esta certeza conduce al convencimiento de la verdad opuesta, ya que en este saber absoluto el hombre descubre solo un conjunto de precisiones, armoniosas o contradictorias, acerca de sí mismo, y en la búsqueda de su Dios solo alcanza la noción del hombre. Este es en realidad el término y el comienzo de la obra de Feuerbach y del humanismo ateo, materialista o empirista, pero la reflexión de Hegel va mucho más allá, como pretende demostrar esta exposición; no basta comprender que la conciencia de Dios es solo la autoconciencia progresivamente conquistada por el hombre, y el pensamiento debe atreverse a desarrollar este aserto hasta allí donde es negado y se recupera a través de dicha negación.

2. La conciencia descubre pronto o tarde que la revelación de Dios consiste en una evolución del saber que el hombre alcanza acerca de sí mismo. Sin embargo, la divinidad no se relaciona con el hombre en esta simple forma de voz de su ser, sino que ella misma se revela a sí misma revelando la verdad del hombre. Todo decir del hombre es para Dios un decir de sí mismo. El Dios que revela a Adán su miserable condición es un Dios «celoso», y Yahvéh así lo afirma a lo largo de todo el Antiguo Testamento. El Dios que descubre en el hombre su inmortalidad y su filiación divina es, en cambio, un principio que tiene su fundamento en el amor. Todo conocimiento de sí, toda autoconciencia, que el hombre adquiera a través de su Dios es simultáneamente una conciencia de lo divino, porque Dios nada puede decir del otro que custodia su conciencia sin decir de sí mismo. La revelación es, así, un revelarse de Dios, la manifestación directa y pura de su ser. El entendimiento descubre entonces que la norma divina –sea esta la ley de Yahvéh o la doctrina evangélica del amor- no es tanto un decreto que Dios dirige al hombre como una aparición o fenómeno de Dios mismo. Dicha norma es Dios, y si en el primer momento todo revelarse de Dios surge a manera de un aclarar al hombre quien es, en el segundo esta revelación o saber del hombre acerca de sí es un conocer el quién del propio Dios. La conciencia religiosa no es, por tanto, un humanismo, una ciencia del hombre, sino un culto y una

teología, una ciencia de la naturaleza de Dios y de su servicio. Tal constatación es propia de la conciencia piadosa, que desprecia el universo sensible y solo ve en él una señal o indicio del más allá inaccesible. La verdad de esta conciencia es precisamente la antítesis de aquella antes expuesta, y puede formularse en los mismos términos, aunque procediendo a su inversión: la autoconciencia del hombre es pura y simplemente conciencia de su Dios. Siempre que el hombre piense lo verdadero, siempre que se piense, piensa a Dios, pues lo que de esencial e inmortal hay en él es solo el saber que su Dios le confirió.

3. Pero el doble movimiento de la conciencia no ha hecho de este modo sino plantearse y, además, se ha descubierto en forma de un conflicto insalvable. O bien lo que Dios sabe es solo el ser del hombre, o bien lo que el hombre sabe es solo el ser de Dios. Y, sin embargo, tanto el ateísmo como la religiosidad esquivan el despliegue de su propia verdad. Si decimos que la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre y que la autoconciencia del hombre es la conciencia de Dios, y nos obligamos a considerar ambas perspectivas en cuanto tales, es decir, como siendo una sola e idéntica verdad, el problema ha sido, al menos, planteado a nivel superior, porque no se piensa el abstracto discurrir de los extremos, sino el movimiento donde estos extremos mismos llegan a aparecer como extremos. Humanismo y religiosidad se ofrecen entonces en una perspectiva nueva, pues unidos como si fueran uno el corolario del otro, es la tesis teológica la que acaba revistiendo la forma de una rotunda afirmación humana y la humanista aquella que se aproxima al teísmo. En efecto, al formular el pensamiento anterior –la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre y la autoconciencia del hombre es la conciencia de Dios- lo que se indica es una tautología, un A=B luego B=A, pero de la posición de los términos, de la posibilidad de que su relación sea alterna y no dotada de una sola dirección, depende la posibilidad de un concepto de lo humano y lo divino que no se limite a apartar lo uno en beneficio de lo otro. Si el saber de Dios es únicamente saber acerca del hombre, saber relativo a otro diferente del sujeto del saber, al saber efectivamente el hombre de sí mismo se desvanece su Dios, pues era solo el recipiente de la ignorancia humana, de su ser sordo y mudo, y cuando la revelación se agotó, cuando las Escrituras se cerraron sobre sí mismas y llegó el tiempo del silencio divino, el hombre había dejado de ser un misterio y una extrañeza para el hombre; el concepto de Dios queda así reducido a una ilusión históricamente necesaria, semejante a la creencia en el alma de lo inanimado o en los milagros del chamán, mantenida en la antigüedad por aquellos que

desconocían la potencia del espíritu humano y su facultad de descubrirse a sí mismo. Si, por el contrario, el saber del hombre es lo sobrehumano, la autoconciencia del hombre es solo la conciencia de su propia nada frente al absoluto de la fuerza y la creatividad, y en esta intuición de su verdad como mera criatura que podría no haber sido, el hombre se degrada al estatuto de una cosa entre otras, condenada, por añadidura, a saber eternamente de aquello que no es ni podrá ser ella misma.

Sin embargo, la idea de lo divino como resultado de la ignorancia y la alienación humana ama, en cierto modo, a Dios o, por lo menos, a la divinidad paternal y benéfica del evangelio cristiano, porque no suprime la distancia del más acá y el más allá, sino que la sustituye por las categorías de lo singular y lo universal. Desde Marx hasta Nietzsche el pensamiento no ha aniquilado el lugar de Dios; se ha limitado a sustituir su persona, y si antes era Dios un absoluto que nadie vio jamás y cuya gloria se hacía depender de su ser sobrehumano, ahora es Dios un absoluto que solo resulta posible intuir a través de la abstracción universalizante de cada humano particular. Esta verdad del humanismo se expresa en la frase «el hombre es Dios para el hombre», donde el respeto, la veneración y el sacrificio que los mortales entregaban a una representación de la inmortalidad se transmuta en fe y confianza del hombre en sí mismo. El hombre ya no debe a otro su virtud, se la debe al hombre en cuanto tal, realidad esta que ningún sujeto singular agota, pero de la cual todos participan. Y, sin embargo, la frase de Feuerbach está muy lejos de un ateísmo radical, y basta atenerse a las palabras finales de ella, donde a la constatación de la divinidad del hombre se añade el juicio restrictivo «para el hombre»; o esto último es mera retórica –y la filosofía no puede recurrir al cómodo expediente de considerar retórica a la filosofía- o significa más bien que el hombre es Dios solo para el hombre, idea que conduce a hacer de lo divino un principio relativo y no absoluto, una especie de sublimación del deseo de conservarse cada ente determinado, como si lo divino no fuese un concepto específicamente humano, sino más bien cierto ideal objetivo presente en otras esferas de la naturaleza. La religión resulta ser el misterio del amor del hombre a su propia especie, apenas deformado por la culpa y la barbarie de otros tiempos, y frente a este razonamiento que hace del hombre un Dios, pero no de Dios un hombre, poco puede objetarse, excepto una simple y fundamental certeza: el ateísmo renuncia de antemano a pensar al hombre que la religión dice revelar, y asumiendo en la conciencia de Dios solo la autoconciencia del hombre, es decir, tomando a Dios únicamente por una forma

del universal narcisismo humano[14], alude en realidad a aquello en lo cual dice no creer. El humanismo explica quién es Dios, afirmando que es el hombre en cuanto tal proyectado fuera de sí mismo y devenido juez de los hombres, pero no explica o, por mejor decirlo, abandona o desprecia el ser del hombre dotado de fe, y queriendo revelar lo humano solo revela lo divino. Esta paradoja halla una perfecta correspondencia en la ortodoxia cristiana, en la fe donde se rinde culto a la providencia divina.

Si es posible decir que el humanismo ama en cierto modo a Dios, resulta tal posibilidad del desprecio y el odio hacia lo divino, manifestado tantas veces por la religión positiva. Haciendo del hombre un triste jirón de la obra divina, una cosa más de su reino de cosas muertas, afirmando «a la risa llamé locura y al placer dije ¿para qué vale?» [5], la religiosidad ha adorado a un Dios colérico y vindicativo, a una plenitud de la envidia, que desde la historia de Babel hasta el apocalíptico juicio final solo busca el fracaso de la voluntad y la autonomía humana. Pero un absoluto que solo alcanza la realidad a través del milagro, que resucita a Lázaro y deja morir a su vecino, que redime al mundo huyendo del mundo, que habita los lugares sagrados a las horas establecidas, que hace del hombre solo el terreno donde los abstractos principios del bien y el mal luchan sin reconciliación posible, tal Dios no es lo preservado de la imperfección humana, sino esta misma imperfección elevada a determinación universal de lo vivo. Del Dios que custodia la religión positiva bien puede decirse que es, ante todo, un hombre, y ni siquiera el hombre pleno, sino el sujeto dominado por la pasión de la desconfianza, el individuo que se deja convencer por otro cuando se trata de mortificar a un justo, como en el caso de Job, o el que se deja traicionar y crea así la indignidad, como en el caso de Judas y Pedro. De hecho, el humanismo ateo posee un Dios más ajeno a lo inmediato de este mundo en el concepto universal del hombre que la religiosidad misma, pues en su fervor carente de pensamiento –intolerante, en consecuencia, para el pensamiento- ésta custodia muchas veces a manera de absoluto no un ente invisible por infinito, sino un ente que quiere esconderse; no una realidad superior a toda palabra, sino un término prohibido. La autoconciencia del hombre solo puede ser conciencia de Dios, dice la fe, pero si Dios aparece únicamente en la forma de un hombre rodeado de misterio y poder –como sucede, por ejemplo, en la divinidad intuida a lo largo del relato del Génesis-, esta conciencia de Dios será solo el resultado de la imaginación del alma herida por el mundo que se recluye en sí misma hasta engendrar una representación hostil, y del mismo modo que podía objetarse al

humanismo ateo un desconocimiento del despliegue del hombre en la religión puede objetarse a la religión una ceguera referida al ser de su Dios. La fe se representa en la simple forma de la operación de crear la densa y contradictoria relación de lo divino y lo humano, de lo sensible y lo suprasensible, de la finitud y la infinitud, pero al tomar el movimiento negativo de la conciencia y de la realidad por una hazaña realizada en seis días lo que hace es ignorar la idea misma de Dios y aludir solo a lo humano. Esta ignorancia acerca de lo divino se expresa en la arraigada afirmación de que «Dios es incognoscible», y no es accidental que sea verdadera precisamente para la fe en Dios –fe, por tanto, en aquello que ni siquiera ha alcanzado el estatuto de lo inteligible-, porque si el humanismo solo se aventura a definir lo divino la religiosidad se limita a contener precisiones acerca de lo humano.

Así la idea de que la conciencia de Dios es solo la autoconciencia del hombre y la de que la autoconciencia del hombre es solo la conciencia de Dios, la tautología simple y contradictoria del humanismo y la fe, se encuentran, se rechazan y se vuelven a encontrar en su inquieto movimiento. Pero tomar partido por cualquiera de estos estados de la conciencia requiere prescindir de la riqueza y la verdad del otro. Quizá a partir de estas consideraciones resulte más fácil entender la afirmación de Hegel en el sentido de que la tarea de la filosofía consiste en superar la religión para justificarla, pero es preciso seguir adelante. El propio Hegel suministra ahora el hilo de la reflexión:

Dios no lo es sino en la medida en que se conoce; el conocimiento que tiene de sí mismo es la conciencia que tiene de sí mismo en el hombre y el conocimiento que los hombres tienen de Dios[6].

La tautología a que más arriba se ha hecho referencia no se suprime sino introduciendo un tercer término en la dialéctica que une y separa la conciencia de Dios y la conciencia del hombre. Este tercer término es la autoconciencia de Dios mismo, porque «Dios no lo es sino en la medida en que se conoce». La antítesis anterior se justifica mientras sea contemplando solo el hombre o mientras sea contemplando solo su Dios, pero si en vez de atenernos al simple

saber de Dios –que es indiscutiblemente saber acerca del hombre, acerca de su propia creación más alta desde la perspectiva religiosa- nos atenemos al saberse de Dios sin contentarnos con las edificantes ideas de su perfección y su armonía, la autoconciencia de Dios aparece como «el conocimiento que los hombres tienen de Dios». Si el conocimiento del alma piadosa vinculada a la fe es un conocimiento del conocimiento, un saber lo que de ella sabe su Dios, lo mismo sucede con el conocimiento que lo divino tiene de su propio interior, y esta constatación es a la vez pura ortodoxia y puro humanismo. La conciencia de Dios es la conciencia de su obra, pero dicha conciencia de su obra es lo definido esquemáticamente a través de la palabra hombre. A los efectos de la filosofía de la religión es, por tanto, indiferente concentrarse en la autoconciencia de los hombres o en la autoconciencia de su Dios, porque al develar una de ellas devela a la vez la otra, y aunque el hombre sea esa mera vanidad de vanidades, o aunque Dios sea solo la ilusión de un tiempo de servidumbre e ignorancia universal, lo cierto es que la fe existe y, con ella, un universo tan manifiesto y visible como misterioso y hostil en su contenido.

Este razonamiento, quizá reiterativo o prolijo, puede, sin embargo, resumirse en pocas palabras. En el mundo religioso todo cuanto aparece puede ser pensado y ha de serlo, aun cuando el ateísmo y la teología se preserven de tal experiencia diciendo de lo divino que es un fraude sacerdotal o una esencia incognoscible. Este pensamiento suprime o supera la religión que constituye su objeto, pero al hacerlo así justifica a la vez el fenómeno religioso, porque por medio de su reflexión aquello que era solamente fe, pensar incapaz de pensarse, es elevado al concepto histórico de sí mismo. Y puesto que para Hegel todo lo histórico es racional, describir el movimiento de la conciencia religiosa es a un tiempo develar la racionalidad que le confiere sentido. La crítica más rotunda que el filósofo puede hacer de un dogma consiste en exponer su propia necesidad, el vínculo que lo une a los momentos anteriores y posteriores de la conciencia, es decir, la etapa del conocimiento alcanzada en él. La filosofía no debe entregar a la religión el sentimiento falto de palabras que esta reclama de sus fieles, sino el pensar mismo, la razón que justifica todos y cada uno de sus actos; dicha razón no necesita tomar partido a favor o en contra del dogma, pues es precisamente la superación de esta forma misma, donde lo que solo existió como algo impuesto descubre su por qué y se cumple sin lucha. En este sentido, la obra de Hegel se asemeja de algún modo a la crítica que Lutero hizo de la Iglesia medieval, porque ambos pensadores se colocan en el interior del hecho religioso. Cuando

Lutero llegó al pleno convencimiento de su propia verdad emprendió la tarea de traducir la Biblia sin alterar ni omitir nada de cuanto en ella leía para entregarla luego al pueblo que veneraba tal libro sin conocerlo, y dicha traducción bastó para legitimar la ruina de la Iglesia medieval. Hegel fue aún más lejos, porque no se conformó con resucitar la tradición perdida y descubrió en la fe un pensar extrañado de sí mismo. En los credos que solo alcanzan el concepto de la Trinidad a través de la orden imperativa de creer, que necesitan servirse del rezo monótono para pronunciar su verdad, Hegel no se limitó a denunciar la barbarie y la incultura, sino la incapacidad absoluta de la religión para expresar el fundamento de la religión misma. Su filosofía es, por tanto, el despliegue coherente de aquello que la devoción custodia solo a manera de misterio, el acto de exponer en la historia de la conciencia religiosa el duro camino del espíritu que persigue su libertad y no la alcanza sino después de haber recorrido la servidumbre más absoluta. Para Hegel no es preciso ni rechazar los textos sagrados ni rendirles el culto debido a los objetos; basta comprenderlos, pues el devenir de la conciencia religiosa en ellos contenido es tan necesario como inteligible. Pero la religión y la filosofía, cuyo objeto y cuya finalidad son idénticos, se distinguen al menos en dos puntos fundamentales.

El primero salta a la vista y ha sido a lo largo de los siglos el caballo de batalla de la filosofía. En efecto, la religión es una inteligencia que desconfía de la inteligencia, una verdad que vive condenando toda otra verdad, y por eso su enriquecimiento, la interpretación nueva de la verdad antigua, ha sido siempre herejía y blasfemia para el orden religioso establecido. La historia sagrada es una continua reforma de la reforma, donde cada etapa solo se ha impuesto al precio de sufrir la intolerancia y la persecución, pero donde cada una de ellas ha reclamado después para sí misma el estatuto de lo inmutable. La profunda desconfianza de la religión hacia su propia verdad aparece en la frecuente opinión de los teólogos, según la cual «la filosofía actúa corrompiendo, destruyendo y profanando el contenido de la religión»[7]. Tal aserto estaría justificado quizá en el espíritu de los misterios de Eleusis, pero para una religión que expresamente se designa a sí misma como religión revelada es, cuanto menos, insólito. Hegel definía la diferencia entre la filosofía y la religión en términos sumamente claros: «aquello que es producto de la forma del pensamiento libre y no de la autoridad es competencia de la filosofía, y lo que distingue a esta de la religión es no dar su asentimiento sino a aquello de lo cual se ha hecho consciente el pensar»[8]. La verdad teológica vive en el elemento del

dogma, cuya naturaleza es la del juicio de autoridad, y demuestra sus afirmaciones remitiéndose a otras afirmaciones aún más solemnes e imperativas. Y, sin embargo, este aseguramiento de la verdad de algo en virtud de la amenazante declaración acerca de la verdad de ese algo es tan ingrata como inútil, pues la historia de dicho recto juicio, de toda ortodoxia, es la historia de la desobediencia y de la autoridad transgredida; el Credo solo puede ser uno, pero jamás se conformó la inquietud del pensar con dicha simplicidad. En los manuscritos del joven Hegel el recelo que la teología manifiesta hacia el pensamiento fue pensado en la desventura sobre la cual subsiste:

Antiguamente, los dioses estaban entre los hombres; cuanto más se acrecentó la escisión, el extrañamiento, más se separaron de los hombres; ganaron de este modo en víctimas, incienso y culto, fueron más temidos, hasta que llegó un momento en que la unidad solo fue posible a través de la fuerza[9].

Esta fuerza devenida consciente es el reino de la autoridad, petrificación de la desconfianza y la duda, pero tal reino es la corrupción de lo divino, y la fe que se aparta del pensar para aliarse con la fuerza solo logra degradar su propio contenido a una objetividad hostil. Sin embargo, la religión no obra arbitrariamente sustrayendo el universo de su verdad al entendimiento libre, porque la distinción entre el pensar y la fe que se apoya en el dogmatismo característico de esta última, es solo la apariencia inmediata de una oposición mucho más profunda. La religión no piensa por medio de dogmas simplemente porque resulta más cómodo o más seguro, sino porque está en el fundamento de todo pensar extrañado de sí mismo suponer que no piensa en absoluto, es decir, que meramente constata.

Filosofía y religión se distinguen, pues, en virtud de su experiencia misma de lo real y lo irreal. El elemento de la filosofía es el concepto, mientras el elemento de la religión es lo que Hegel designa como representación. La religión vive la experiencia de la conciencia a través de ejemplos, como cuando alguien nos pregunta qué es algo y al contestar nosotros con la noción de ese algo observamos por su gesto que no requiere tanto el qué de la cosa como una cosa

semejante, y nos limitamos entonces a hacerle un dibujo o a indicarle donde se encuentra un ejemplar de ella para que la mire y toque. Un «ejemplo» del poder de Yahvéh es el diluvio, y un «ejemplo» de la divinidad de Jesús son los milagros. Pero la filosofía es precisamente la conciencia que no necesita ejemplificar, que dice la cosa sin necesidad de poner a la mano una cosa semejante, pues si a la pregunta por el ser de un caballo contestamos señalando a uno de ellos jamás concebiremos sino a ese particular animal, y el acto en virtud del cual dicha designación es posible para todos los caballos de la tierra, sea cual fuere su tamaño, color, etc., será siempre un misterio. El fiel no reclama en realidad un saber acerca de su Dios o acerca del mundo, no pide que le sea explicada la relación de Jesús con los demás hombres y con lo divino, sino que agota su fervor en un objeto o en un ritual donde dicha relación se presupone y se ofrece en la apariencia singular y contingente de sí misma; así, cuando al participar de la eucaristía se emancipa del saber de los sentidos en una experiencia de fusión absoluta de lo mutable y lo inmutable, de lo sensible y lo suprasensible, no concibe en realidad su experiencia ni sería capaz de expresarla en su naturaleza, sino que se limita a sentir, considerando esa actitud la única posible y justa, pero al hacerlo así únicamente logra separarse de sí mismo y de la idea divina para atenerse a una confusa emoción que tiene por verdadero objeto el proceso de disolverse en la boca una oblea de pan; al comulgar no logra sino asistir a un «ejemplo» o manifestación inmediata de la comunión en cuanto tal, y lo mismo sucede con todos los otros sacramentos, pues el qué de su experiencia nada le importa, y solo insiste en hacer de lo absoluto algo susceptible de uso y contemplación. Pero al no buscar la cosa y sí una cosa, entra en el movimiento del sofisma de la petición de principio que, en ella, no es un proceso especulativo sino sentimentalmente desventurado, pues al buscar al hombre divino o al Dios humano solo encuentra reliquias de la crucifixión, y al atenerse a la bondad divina solo descubre un conjunto de milagros, donde el injusto orden cotidiano de las cosas es suspendido excepcionalmente[15]; Jesús no hace milagros porque es Dios, sino que es Dios porque hace milagros; debe, por tanto, probar su filiación con lo infinito a través de actos que realizados por otros hombres son puro malabarismo, y esta degradación de la idea es tanto más triste cuanto que dichos prodigios no pueden, como los de los prestidigitadores, suscitarse a voluntad, sino que vienen y se van sin control, suceden en lugares lejanos y van distanciándose en el tiempo hasta desaparecer de la cuenta de los siglos. Al tomar la causa por el efecto el fiel olvida que la posición del efecto no repone la causa, del mismo modo que el fenómeno no hace presente su fundamento sino cuando es pensado en cuanto tal fenómeno, como fenómeno del fundamento. Esta experiencia, en virtud de la cual el espíritu religioso es tomado

por algo objetivo, constituye el universo de la representación, donde lo más profundamente subjetivo resulta puesto de manera exterior y el más allá de los sentidos se ofrece sensorialmente, pero donde, por eso mismo, el objeto de toda creencia es preservado de la conciencia y constituido en una realidad tan efectiva e inmediata como incognoscible.

Concepto (Begriff) y representación (Vorstellung) son, sin embargo, solo dos momentos en el despliegue de la conciencia. En el concepto, lo que se piensa aparece como pensado y, por tanto, «mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo»[10]; en la representación, por el contrario, «la conciencia debe recordar, además y especialmente, que esta es su representación»[11]. Dicha diferencia es fundamental y constituye el eje sobre el que se articula la filosofía de la religión de Hegel. Cuando algo no es concebido en su devenir, la pluralidad de estados que atraviesa hasta alcanzar la plenitud de su existencia aparece solo en la forma de diversas figuras o imágenes desligadas unas de otras. De este modo, al querer indicar la religión lo justo nombra, pongamos por caso, a Abraham y se entretiene en sus actos justos, pero Abraham es solo la representación de una de las etapas del monoteísmo judío, un «ejemplo» de lo justo, y reconociendo en él la justicia contiguamente a su existencia natural solo aprehendemos una abstracción hostil, pues Abraham es un ser pensado que el pensamiento olvida en cuanto tal. La representación de Dios, del hombre y de las virtudes se encuentra, con respecto al concepto de Dios, del hombre y de las virtudes, en la misma relación que una palabra aislada con la idea y la realidad de la palabra en general. Del mismo modo que un animal específico presente en mi campo perceptivo me es ajeno, mientras que la noción de dicho animal es propiamente humana y expresa a la vez la realidad efectiva, el universo de la representación contiene lo subjetivo en el modo de la coseidad, de la objetividad independiente e impenetrable, y el reino del concepto contiene tal espíritu a manera de algo interior devenido exterior que alcanza en la historia de su exteriorización la conciencia del propio movimiento. En realidad, el concepto es la justificación de lo meramente representado, pues por medio de él aquello que solo permanecía gracias a la autoridad y la coacción se manifiesta dotado de sentido. Pero esta justificación es a la vez una supresión (Aufhebung) de la representación misma, que en la experiencia de su propia verdad pierde su nombre y su figura contingente. Hegel señalaba que «la filosofía tiene por tarea elevar a la forma del concepto a aquello que es bajo la forma de la representación»[12], y puesto que la conciencia religiosa constituye el

dominio de la verdad representada que a la vez se asume como verdad absoluta, la tarea de la filosofía consiste en someter su universo de intuiciones, imágenes, ritos, sentimientos, reliquias, milagros, misterios y dogmas al estatuto del pensar.

Pero ¿cómo se lleva a cabo esta superación de la verdad representada? Lo expuesto hasta ahora es solo palabrería si esta pregunta no tiene respuesta clara y terminante. La representación se «justifica» y se «suprime» ateniéndose el pensamiento al modo de conexión que existe entre las diversas representaciones. Lo que la filosofía suprime son las relaciones exteriores y contingentes, en las que se encuentran los momentos de la historia religiosa. El vínculo que une a Noé, Abraham y Moisés, por ejemplo, consiste en su formar parte de una misma estirpe y sucederse en el tiempo. Cada uno de ellos es una unidad separada, y si el deber de Noé era reservar la «sangre o alma» para Yahvéh, tal obligación solo se justifica fácticamente, porque así se dice que fue, sin que se interrogue la conciencia acerca de por qué le fue entregada al primer patriarca dicha orden y no la de circuncisión o la de mantenerse alejado del santuario de Yahvéh. Existe un contenido, que es en cada caso lo pensado como voluntad de Dios, pero la forma de este contenido es la del hecho contingente, en virtud del cual alguien fue lanzado al río en una cesta de mimbre cuando era niño o alguien tuvo confianza bastante para constituir una enorme embarcación cuando no amenazaba tormenta. Sin embargo, la filosofía es incapaz de conformarse con estas representaciones y revela en el relato bíblico una necesidad absoluta al exponer la relación o el movimiento que une las diversas figuras de la conciencia judía, pues lo que de manera anecdótica se despliega en la historia de Noé, Moisés y Abraham es el concepto de la ley como voluntad divina y absoluto ético, y si nos atenemos sin más a las figuras y recuerdos que la devoción conserva solo lograremos aprehender algo semejante a una crónica familiar. La filosofía de la religión es, por tanto, el pensar que reemplaza la simple relación de contigüidad que vincula los momentos de la conciencia religiosa por el concepto de su propio despliegue. Algunos pensadores lamentan, por ejemplo, el hecho de que la doctrina de la libertad sin leyes, el «no juzguéis» de los Evangelios, se degradara a un reino eclesiástico que vendía la salvación a manera de un objeto cualquiera y hacía del exterior el interior de sí mismo; otros se lamentan hoy por los motivos contrarios, considerando que la actualización de la Iglesia traiciona su ser y su verdad, pero estas cuestiones sentimentales, de un modo u otro, esquivan la experiencia del saber. Lo que la filosofía de la religión –y, de igual manera, la filosofía de la historia- ha de realizar es la exposición de

lo real, exposición que sin apartarse de lo sido revela en ello el movimiento de su propia necesidad, porque ya en los Evangelios vive, en la proximidad de los discípulos a Jesús, el presentimiento de la aristocracia sacerdotal y de la intolerancia, y en la Iglesia del medievo es posible descubrir el fundamento del ateísmo moderno. La filosofía de la religión no necesita juzgar ni opinar; le basta concebir el movimiento de la conciencia en ella custodiada. Hay una conexión tan rigurosa y nítida entre las diversas etapas de la conciencia religiosa como entre el rayo y el trueno, pero si nos atenemos solamente al fenómeno aislado, desligándolo de su propio dinamismo, o bien nos limitaremos a vivir de edificantes fantasías opinando que sería preferible el relámpago al trueno porque es blanco y se ve, o bien a afirmar que ambos son hechos tan próximos en el tiempo como independientes en el sentido. En la religión el movimiento del pensar es aprehendido solo en la forma de representaciones diferentes y hasta contradictorias. La religión es una porque está en un único libro, pero justamente es el razonamiento inverso el que resulta válido, pues solo una totalidad puede codificarse, y si nos atenemos a las explícitas conexiones que ligan los diversos libros o etapas donde la revelación se revela, resulta inexistente la unidad de la conciencia religiosa. De hecho, el universo sobrenatural que la religión custodia solo se agrupa naturalmente, y la relación que unifica las diversas representaciones rara vez supera las determinaciones del sentido común; tal relación se explica a través de un parentesco, de un viaje, de un antes o un después simples, de un «dijo esto» o un «dijo lo otro». En ocasiones la Escritura parece tener el presentimiento de su propia verdad, como cuando los evangelistas afirman de una palabra o acto de Jesús que debía ser ese precisamente y no otro, que así estaba escrito, pero dicha intuición suele reducirse a un mero formalismo apologético manejado con el fin de legitimar un vínculo externo entre la profecía antigua y la predicación del Cristo. Ante la conciencia religiosa desfila, pues, una procesión de nombres e imágenes, de lugares y de tiempos, que solo así contiene el despliegue de la idea divina; los patriarcas, los reyes, los profetas, los apóstoles y los eclesiásticos forman el lado humano del cortejo, mientras que Yahvéh, Elohim, el Mesías de los profetas, Jesús, Satán, el Santo Espíritu y el Anticristo componen la comitiva sobrenatural. Hegel señalaba que «la conexión de las determinaciones en el contenido aparece a la representación como un acontecimiento sucesivo, mas no necesario»[13], y ciertamente es el criterio natural de la sucesión en el tiempo y la diferencia entre los individuos el único de que dispone la religiosidad para expresar al dinamismo de lo sobrenatural. Pero dicho criterio, que asume la conexión entre el Hijo y el Padre o entre el Hijo y el Espíritu como un simple antes o después o como un siempre abstracto, en la medida en que no puede dar

cuenta de su propio contenido, debe recurrir al fervor que desprecia a priori a la inteligencia, recluyéndose en un puro sentir falto de palabras.

La Providencia piensa lo individual, pero sus caminos son oscuros, y el curso del destino de un individuo o del vasto mundo es insondable. Abandonamos, por consiguiente, el verdadero encadenamiento; se trata sin duda, en general, del decreto de Dios, pero consideramos imposible justificarlo en lo particular. Mantenemos que el encadenamiento de los acontecimientos está determinado racionalmente, pero no demostramos que ese modo racional existe de hecho[14].

La primera consecuencia de esta falta de demostración, de esta ausencia de cualquier apodicticidad, es una fe legitimada por circunstancias exteriores y contingentes, una creencia apoyada en el milagro de recobrar un pie su elasticidad, siendo así que el contenido de dicha fe no es nada exterior, singular ni contingente. Puesto que la fe simplemente ordena tener por cierta una Providencia sin demostrarla en el elemento de la historia concreta, lo que en realidad custodia es una creencia apoyada sobre tal o cual hecho milagroso o sobre tal o cual circunstancia particular, cuando precisamente constituye su doctrina lo opuesto a toda confianza en el mundo inmediato. Al faltar el vínculo que une las diversas representaciones, la conciencia se encuentra frente a ellas del mismo modo que ante objetos aislados y diferentes, unidos solo externamente, como los muebles que forman la decoración de un cuarto, tan próximos físicamente como separados en su naturaleza. Por eso es tarea de la filosofía suministrar el concepto de lo meramente representado, porque el concepto expresa la relación oculta, el devenir una representación la otra y así sucesivamente hasta exponer el movimiento de la conciencia religiosa en el sistema que constituye su propia totalidad histórica.

Pero si la tarea de la filosofía de la religión es revelar el concepto que justifica y suprime a la vez el universo de representaciones, no quiere ello decir que el pensamiento deba atenerse en este esfuerzo solo a una especie de contenido profundo, sublime e inmóvil, a una idea pura, de cuya corrupción o degradación surgirían dichas representaciones donde lo divino vive solo en la forma de la

coseidad. Por el contrario, las ideas de Dios, del bien y del mal, del mundo y del hombre alcanzan la realidad efectiva apareciendo como algo sensible o, lo que es idéntico, revelándose. El fenómeno religioso es la representación, pero el fenómeno puesto como fenómeno es la verdad de su fundamento. Resulta tan sencillo como engañoso develar la imperfección o la unilateralidad de lo fenoménico para remitirse luego a una abstracta esencia en sí inmanifestable e incorruptible, esencia que solo es posible presentir apartando todo dato histórico, todo hecho específico, apartando incluso las formas generales del espacio y el tiempo. Siguiendo este camino el pensar no renuncia únicamente a saber en general –pues su objeto es el fenómeno-, sino que renuncia incluso a la religión misma en tanto que religión revelada. Si decimos que las representaciones aisladas y contradictorias de la verdad religiosa pueden transmutarse en el concepto que las arranca de su ser contingente, exponiéndolas en el movimiento de su propio devenir, no afirmamos con ello la existencia de un reino de celestes ideas, transhistórico e inalcanzable. Refiriéndose a la idea de lo divino, Hegel señalaba:

La idea es la noción interior, el pensamiento puro que se lleva a su exteriorización, que se da ejemplos de sí mismo permaneciendo como lo esencial y deviene de este modo para sí mismo a través del ejemplo de sí mismo[15].

La idea de Dios se lleva a su cumplimiento haciendo de su pura intimidad fenómeno, apariencia, pues en esta apariencia no solo no pierde el ser que le es propio, sino que convierte su esencia no mediada y, por tanto, abstracta, en la plenitud de la realidad efectiva. «Solo es esencial lo que aparece», decía Hegel[16], y la mejor filosofía de lo invisible y lo innombrable, del no manifiesto jamás, es el silencio. Pero el Dios de los cristianos es precisamente la divinidad que se hace fenómeno de sí misma. El río de representaciones que constituye la historia sagrada es la existencia empírica, el ser ahí (Dasein) de lo divino, y es este ser ahí el que otorga al Dios del cristianismo su más alta dignidad, porque «el Dios que aparece, allí muere»[17], pero muriendo deviene su propio concepto.

Manteniéndose, pues, el pensamiento en la esfera de la representación, se

extraña de sí mismo y contempla en el contenido de la religión solo un relato de hechos separados y, en consecuencia, contingentes. Ateniéndose a una sustancia sobrenatural que ninguna conciencia puede aprehender en su verdad se condena, en cambio, a vivir perplejo ante un Dios que existe empíricamente y solo se eleva a la conciencia de sí a través de la muerte. En realidad, la fe suele polarizarse en una de estas dos actitudes; o bien capta en el ser ahí de su Dios la verdad absoluta y rinde culto entonces a las reliquias y a los nombres, encerrándose en templos donde lo más subjetivo es administrado de manera exterior, o bien se aparta sin más del fenómeno, viendo en él el reflejo inesencial de una cosa sustraída necesariamente al pensar y viva solo para el sentimiento. Sin embargo, la filosofía de la religión descubre en el más acá el más allá y en el más allá el más acá o, por mejor decirlo, revela la mediación recíproca de ambas dimensiones:

Lo interior o el más allá suprasensible ha nacido, proviene, del fenómeno, y este es su mediación; en otros términos, el fenómeno es su esencia y es, de hecho, aquello que la cumple. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido puestos como en verdad son; y la verdad de lo sensible y lo percibido es, empero, ser fenómeno. Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno. Si se pensara que lo suprasensible es, por tanto, el mundo sensible o el mundo tal y como es para la certeza y la percepción sensible inmediata, lo entenderíamos al revés, pues el fenómeno más bien no es el mundo del saber y la percepción sensibles como lo que son, sino puestos como superados o en verdad como interiores[18].

Permaneciendo en el fenómeno, el pensar no hace sino atenerse a la plenitud de lo suprasensible, pues solo cuando el fenómeno no es concebido en cuanto tal, solo cuando la representación no es puesta como tal representación, se aleja la reflexión de su verdadero objeto. La manifestación o el aparecer de algo es, aprehendida como tal manifestación, el acto de hacerse perfecto o para sí este algo simplemente intuido, y si más arriba era definida la religión a manera de una verdad representada, ahora es esta verdad representada el camino del pensar. Lo suprasensible es lo sensible reflejado en sí mismo, lo sensible devenido aparición o revelación, y una realidad sobrenatural que no ha podido alcanzar el fenómeno de sí misma es una pura abstracción que ningún alma acoge. De

hecho, los dos únicos términos propiamente especulativos de la religión –el que expresa el acto de vaciarse o despojarse de sí mismo lo divino (Κεν̃οις) y el que designa el acto contrario de cumplirse o llenarse (πληρωμα)- expresan la verdad de lo sobrenatural y lo natural como un movimiento; lo divino se vacía de sí mismo para devenir hombre, fenómeno sensible, pero este vaciamiento o kénosis es el pleroma, el cumplimiento de la divinidad y el acto sobrenatural absoluto donde da comienzo la cuenta de los siglos. La encarnación es la experiencia de lo sobrenatural que persigue su plenitud y solo la alcanza haciéndose puro fenómeno consciente de su caída en la facticidad. Por eso señala Hegel que la manifestación –y aquí es posible leer: la representación- es el mundo puesto como interior, precisamente porque ella misma es exterior a sí misma. La filosofía no necesita, por tanto, elegir entre una exposición de lo sensible presente para la conciencia religiosa y lo suprasensible en ella custodiado, pues lo sobrenatural se cumple en ella a través del fenómeno, y es en el despliegue de este donde resulta posible aprehender el movimiento de la idea.

De todo lo expuesto se deducen al menos dos afirmaciones vinculadas entre sí. La primera señala que el elemento de la representación es el propio de la religión. La segunda reenvía a la certeza de que en dicho mundo, poblado de figuras, unidas solo por contigüidad o mediante la orden de creer esto y no lo otro, el pensamiento puede descubrir una conexión rigurosa o interior que se identifica con el contenido suprasensible de la religión, contenido que es, a su vez, incapaz de superar el elemento de la representación, pues superándolo devendrá filosofía, y en ella el fenómeno no puede ser concebido como fenómeno, descubriéndose así a manera de cumplimiento de lo sobrenatural invisible e incognoscible. La historia de esta imposibilidad, de este no poder sobrepasar la representación sino alejándose de la realidad efectiva, es la dialéctica de la conciencia infeliz (Unglückliches Bewusstsein), y dicha dialéctica constituye el despliegue de la contradicción inmanente a la experiencia religiosa. La representación no alcanza jamás la idea que le sirve de contenido, pero no se limita a permanecer por debajo de su propia noción, sino que en el acto mismo de representar sitúa a la conciencia ante sí misma como ante algo objetivo y extraño, haciendo del pensamiento una cosa que se opone desde el exterior al pensamiento mismo. Puesto que en la representación lo pensado no sabe que piensa, la subjetividad que persigue a la pura subjetividad se desarrolla en un concebirse a sí misma como simple objeto y, por consiguiente, concibiendo su ideal en forma igualmente objetiva. A través del desgarramiento

absoluto que recorre, el fiel se escinde en una representación de lo divino y una imagen de su propia nada, en una conciencia de la vida terrenal y una intuición de los cielos, en un querer el bien y en un sentirse inclinado al mal. Cuanto más progresa en el conocimiento y el servicio de su Dios más se angustia el alma por la lejanía que este guarda con respecto a ella, y cuanto más siente lo divino más experimenta su propia vida como penuria irremediable. Porque solo posee a Dios en la forma de una sustancia exterior infinitamente poderosa, la conciencia vive la relación de lo sobrenatural y lo natural del mismo modo que el esclavo atraviesa la dura realidad de su servidumbre, y debe recorrer el movimiento del dolor y la humillación hasta conquistar en el evangelio la primera negación de su ser miserable; pero ni siquiera la encarnación aniquila su desventura, pues «para ella el hecho de que lo inmutable obtenga la figura de la existencia singular es un puro acontecimiento contingente»[19], en el cual no participa sino en el modo de recibir lo inmerecido, como un esclavo su manumisión.

## DIALÉCTICA DE LA TRINIDAD

*Los misterios, obedeciendo a su naturaleza, precisamente como contenido especulativo, son sin duda misteriosos para el entendimiento, pero no para la razón.*

Hegel, Lecciones sobre Historia de la Filosofía, Introducción.

El símbolo de la Trinidad, representación paradigmática del espíritu religioso occidental, es un misterio de la fe. La verdad indiscutida durante siglos se presenta como lo incomprensible por excelencia. De este modo, la más alta idea, en cuyo nombre el orden eclesiástico y moral se constituyen, es en su suprema claridad algo opaco y –así se dice- carente de sentido para el entendimiento humano. La síntesis total de lo revelado en cuanto verdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como Dios Uno, luz del fiel, es simultáneamente la noche más oscura para el pensar que pregunta por aquello que tiene presente. Por otra parte, el mero planteamiento de este misterio luminoso y de esta luz que nada muestra al intelecto sino su insuficiencia, implica ya, a partir de la condena del credo quia absurdum de Tertuliano, una irreverencia y un error. La Trinidad es un misterio, pero es también un dogma, una verdad absoluta, cuya realidad no quiere tolerar una fe en la incoherencia ni depender del religioso respeto por lo absurdo.

En cierto sentido, el hombre ha llegado antes al ateísmo –al morir de Dios que se reconoce, ante todo, desde Nietzsche- que a la comprensión de la Trinidad. Algunos teólogos protestantes y judíos, que gustan de llamarse «radicales»[1], emplean hoy incluso el propio lenguaje nietzscheano y dicen que Dios ha muerto –en Auschwitz, en Hiroshima, en el aire enrarecido de las naciones industriales más desarrolladas-, pero evitan la alegría del loco de la Gaya Scienza. Creen que si esta muerte se acoge ella misma religiosamente llamará a una Resurrección

verdadera. Sin embargo, solo resucita lo finito; la muerte del ser infinito es necesariamente el fin eterno del ser que era de modo inmediato lo infinito. Solo a aquel condenado expresamente a morir (Génesis, 3.19) le ha sido otorgado el privilegio de multiplicarse y renacer en cada nuevo miembro de la especie, y porque la divinidad se pone como algo objetivo, ubicuo y todopoderoso, un simple instante de ausencia implica para ella la elección irreversible por la nada, de tal manera que si bien tratándose de un hombre muerto es posible guardar su memoria y aun continuar su obra, tratándose de un Dios muerto se borra con ello hasta el nombre que tuvo, y a la conciencia se impone con la fuerza de lo evidente la necesidad de creer que nunca fue. La misma consideración religiosa del hombre como aquel ente imperfecto que tiene ante sí la tarea de negar su ser actual de acuerdo con la orden de la divinidad, presenta al hombre no como algo que tiene desde ya su identidad –en el modo del «soy el que soy» de Yahvéh-, sino como algo que deviene con lucha y trabajo. El hombre de la religión no dispone de su ser total en el modo inmediato en que dispone de sí la divinidad, pero este ser mediato o finto que nunca se siente lo que es, que, por el contrario, es siempre en realidad el que no es, tiene en su interior el poder infinito de morir y regenerarse así, poder que el ideal divino solo posee para el exterior, como fuerza capaz de aniquilar aquello que no es ella misma. No disponiendo del propio ser total –al proyectarlo lejos de sí en una religión o en una comunidad política como ideal de la conciencia- y conociéndose perpetuamente como aquel que carece de su propia esencia, el hombre se entrega la potencia de lo negativo como verdadero sí mismo. Los dioses, que se ponen frente a esta negatividad humana como lo positivo o inmediato por excelencia, se cierran de este modo el camino de la resurrección a partir de la muerte, y en el devenir de la conciencia religiosa su supresión no tiene el sentido de la superación, que conserva lo suprimido en cuanto tal, como en la historia humana, sino el carácter de un irreversible vaciamiento (kénosis).

Pero ante el símbolo de la Trinidad la cuestión no es la pregunta por la existencia o la muerte de Dios, porque la verdad que lo acompaña no se agota en la prueba de su ser, sino, por así decirlo, en el ser de su ser, en algo que no es inmediato y objetivo, sino más bien reflexión y movimiento en sí mismo. La Trinidad es lo misterioso porque al hombre le es misterioso el propio camino recorrido y se le presenta como enigma insalvable su propio espíritu. La Trinidad es el más extenso fragmento que conservamos –en escritura apenas legible- de la historia de la religiosidad occidental. Decimos fácilmente que en el principio fue el reino

de Yahvéh, que su Hijo vino luego a la tierra y la redimió, y que desde entonces quedó entre los hombres un Espíritu Santo, pero este decir resume literalmente el desarrollo de la conciencia moral que hoy, ateos o creyentes, somos.

Y, en efecto, todo lo misterioso custodia un secreto, secreto que es su ser mismo como aquello que abre su verdad al tiempo y al hombre que la buscan, manteniéndose para lo demás en un piadoso no-develamiento. Como la esfinge de Tebas, que guardaba amenazadoramente el acertijo de las tres etapas o vidas de la vida, así el misterio y dogma de la Trinidad, cuyas figuras son, ante todo, momentos y cuya realidad es un despliegue de la conciencia religiosa en el tiempo. Lo que simbólicamente viene dado hoy en forma de pacífica armonía es la síntesis de un desgarramiento apenas imaginable del hombre en el interior de sí a lo largo de siglos de historia. La Trinidad es misteriosa porque custodia como exterior lo interior, aquello que podría llamarse la positividad de la desventura, el dolor inherente a la posesión de un Dios único y a la delimitación del bien y del mal, del pecado y la virtud. Sucede, sin embargo, que la conciencia religiosa –lo que a partir de Hegel se llama conciencia desventurada-no es jamás algo que pueda equipararse a un hecho o incluso a un dato. La religiosidad aparece en el símbolo trinitario en forma de un progresivo extrañarse la conciencia de sí misma que, en tanto en cuanto es a la vez una toma de conciencia de este extrañamiento, procede a una reconciliación cada vez más completa. Por consiguiente, un análisis, en el sentido generalmente admitido de resolución de una totalidad en sus elementos simples, no da cuenta de este proceso, que exige, por el contrario, una exposición: el símbolo de la Trinidad debe abandonar su estructura de desnudo misterio y dogma y convertirse en una dialéctica de la Trinidad. En la medida en que esta exposición se sirve, ante todo, de categorías hegelianas, es quizá oportuno recordar antes de acometer el desarrollo del asunto una sentencia del filósofo, particularmente rotunda, con la que se abre el capítulo II de la tercera parte de las Lecciones sobre Filosofía de la Historia:

Dios no es reconocido como espíritu sino desde que sabemos de su ser uno en tres personas. Este nuevo principio es el eje alrededor del cual gira la historia universal. La historia termina allí y parte de allí[2].

Sería por demás prematuro e incluso poco práctico pretender caracterizar brevemente lo que la filosofía de Hegel se representa como Geist o espíritu, ya que es esta la noción central de todo su pensamiento. El sistema hegeliano posee una coherencia tan asombrosa –la filosofía aquí pretende ser la ciencia misma en todas sus manifestaciones- que solo una amplia exposición podría dar cuenta de lo que se entiende allí por Geist. En la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas –como introducción a la filosofía del espíritu- se dice algo que resume en cierto modo la consideración hegeliana:

Lo absoluto es el espíritu; es esta la más alta definición de lo absoluto. Descubrir esta definición, comprender su significación y contenido, podemos decir que esa era la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía; sobre este punto se han concentrado toda religión y toda ciencia; solo este empuje (Drang) permite comprender la historia universal[3].

# CAPÍTULO PRIMERO

## EL REINO DE YAHVÉH

*El hombre, nacido de mujer,*

*corto de días y harto de tormentos.*

*Como la flor, brota y se marchita,*

*Y huye como la sombra sin pararse.*

*Se deshace cual leño carcomido,*

*Cual vestido que roe la polilla.*

*Y sobre un ser tal abres tú los ojos,*

*¡le citas a juicio frente a ti!*

… … … … … … … … … … … … …

*Si es que están contados ya sus días,*

*si te es sabida la cuenta de sus meses,*

*si un límite le has fijado que no franqueará,*

*aparta de él tus ojos, déjale,*

*hasta que acabe, como un jornalero, su jornada.*

(Job, 14, I-6)

## EL MONOTEÍSMO

A los efectos de una historia de la religiosidad, el monoteísmo es la obra del pueblo judío, que coincide con la génesis misma de este pueblo; que el monoteísmo se intuyese ya en Egipto en el siglo XIV a.C., como culto a Dios Aton durante el breve reinado de Amenofis IV, es quizá posible[1], pero resulta evidente que fue el pueblo de Israel el que mantuvo durante siglos y transmitió después la tradición del Dios único.

Es también habitual considerar que la magia constituye el principio de toda religión, y que esta tendencia a lo mágico del alma humana representa lo más originario, pero respecto de qué pueda entenderse por magia y de cómo resulte posible reunir en una noción general los hábitos y costumbres mágicos de los

diversos pueblos no existe la misma unanimidad. Con todo, la magia no es sino la inmediata potencia del espíritu sobre lo natural, es decir, el modo de la actividad negativa del espíritu, mientras todavía no aparece diferenciada de la naturaleza misma. A través de la magia, el hombre va más allá de la relación indiferente hacia el mundo, y aun cuando por medio de ella solo lleve a cabo la experiencia del deseo puro y simple, esta es la primera posición de una conciencia finita ante lo real; más allá de ella está el trabajo, cuya sustancia es ese deseo ya refrenado y dispuesto a la transformación práctica de la cosa exterior, y en el último estadio magia y trabajo se sintetizan en el saber, donde la actividad del espíritu es el equilibrio entre aquiescencia y lucha o, si se prefiere, la reconciliación de lo objetivo y lo subjetivo. En efecto, la magia representa la inercia del impulso que no ha asimilado todavía la amarga experiencia de la inermidad del deseo, y en esa medida es pura aquiescencia en cuanto no niega conscientemente lo natural ni conoce el orgullo de la destrucción de lo inmediato, aunque, por otra parte, no atribuye ningún ser propio a la Naturaleza. A su vez, el trabajo expresa el impulso nacido del dolor de la insatisfacción, y su relación para con el mundo sensible es exactamente la inversa, pues si bien allí se reconoce lo natural como el verdadero ser, mientras el hombre aparece en la forma de la inesencialidad, ese reconocimiento es pura lucha y, de hecho, la condición de su actividad transformadora, cuyo fin explícito es abolir lo espontáneamente dado. Por último, el saber contiene ese momento de lo real, donde el deseo que ha atravesado la disciplina del trabajo se conoce como inteligencia y conoce en su otro un mundo inteligible; aquí el espíritu no llega a la supresión de su otro o a la libertad por medio de la ilusión del deseo, ni a través del trabajo, que presupone la enajenación de su sustancia, sino por medio de la revelación del objeto en el pensamiento y como pensamiento.

Pero este es solo el perfil más genérico de la vida espiritual, y ahora corresponde aludir únicamente a la etapa de la magia, o a esa certeza de que lo presente en la percepción no agota la realidad y se produce a través de fuerzas más sutiles, imperceptibles para el sentido. Hay en la magia un presentimiento de la Naturaleza exterior como un efecto o como algo derivado, no absoluto, cuyas leyes en vez de provenir de la solidez y consistencia de los hechos físicos emanan de otro principio, misterioso por intangible, cuya esencia no es el ser objetivo y extraño; este principio, el espíritu mismo, refleja la inteligencia, que es en sí mera voluntad arbitraria y posee una fuerza práctica sobre el acontecer, fuerza viva, unas veces, en el modo de alma de lo inanimado y, otras –cuando la

certeza del espíritu se ha fortalecido-, capaz de trascender los cuerpos y sus límites, cual sucede con los hombres sagrados y los fantasmas, aptos para habitar los diversos entes naturales y obrar desde allí en su propio nombre. No obstante, si la magia es la primera forma activa de la autoconciencia, cuando el hombre se descubre teniendo poder sobre el mundo físico, y si tal figura del espíritu contiene solo su presentimiento o la forma del poder, por completo ineficaz e ilusorio, cuyo destino es devenir trabajo, paciencia ante la verdad de su contenido inesencial y miserable, la magia posee, del mismo modo que la actividad práctica y la sabiduría donde ella se condensa y supera, un movimiento concreto y necesario; considerando mágicos a la vez y sin otra distinción el obrar de un niño y las costumbres de algunos pueblos o las supersticiones, vivas aún entre nosotros, esta noción viene a ser un saco roto del entendimiento, en el cual se amontonan y desaparecen una debajo de la otra todas las actividades y creencias, hoy anacrónicas y, sin embargo, vigentes. Hegel hablaba, en este sentido, de una magia directa y una magia indirecta[2], y esa división alude a lo fundamental, aunque no aparezca desarrollada en todas sus precisiones.

En efecto, la determinación inicial de la magia es el carácter inmediato de la relación que media entre el deseo y su objeto, cuyo contenido es la conciencia natural poniendo la naturaleza bajo su ley, y este simple solicitar la aniquilación del ser en sí de la cosa exterior en aras de la propia demanda es lo aludido como magia directa. Por otra parte, apenas se distingue el hombre de los demás vivientes en la forma primaria y más rigurosa de esta magia, pues la posibilidad de la vida se cifra para un algo en el resuelto impulso a no poner su otro como otro que es para sí o, más exactamente, en el resuelto impulso a obrar apelando a la dependencia de toda realidad separada de la suya propia; no es concebible un ser vivo sin partir de un organismo llamado a la pura negatividad respecto de su naturaleza exterior, y el lugar común de la lucha por la vida se limita a expresar la precisión, en la cual se encuentra todo lo vivo de poseer un ser interior y comportarse respecto de su alteridad como si careciese de verdadera sustancia y fuera simplemente lo demás, una masa heterogénea que cada día aparece en la vigilia y desaparece en el sueño. Del mismo modo que un animal acata ciegamente los dictados de su instinto en vez de fundar la propia actividad sobre una sumisión al medio exterior, la conciencia humana se ejerce en la forma del puro deseo y no en el tener presente otro extraño, porque ella no es todavía la observación de la Naturaleza y solo ve en esto algo para ella, un reino de cosas a codiciar o suprimir. En tal medida, este reino absoluto de la magia únicamente

corresponde al hombre en su existencia más abstracta, cuando aún representa la mera presuposición de sí mismo o permanece dentro de la primera infancia; aquí el espíritu no ha atravesado la experiencia del desgarramiento y se mantiene en la tautología implícita del yo = yo, obstinadamente opuesta la conciencia a la diferenciación o al reconocimiento de su límite. En cuanto percibe solo la naturaleza ya suprimida, envuelta en la determinación de su apetecer, la conciencia tiene por único contenido la necesidad de suprimir la necesidad, y es, por tanto, destrucción infinita de su otro, puro, constante e incondicionado retorno a sí misma, pero ella misma es ahora el vacío del alma desnuda e informe, algo que solo puede arrancarse de la nada arrancando de la nada a la cosa natural, y la amargura de la insatisfacción es la fuerza interior en cuya virtud este movimiento se lleva a término. Mientras la conciencia no se expulsa de esa indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo, de esa pura igualdad de ambas dimensiones en su apetecer, es una conciencia inmediatamente negativa y, con todo, una conciencia de nada, la absoluta autonegación, pues si bien lo otro, el medio, no es algo para sí, ella no es sino el acto de demandarlo; al obtener aquello que apetece, solo ha obtenido su deseo, una nueva apetencia, y así indefinidamente, permaneciendo en la inquietud de la pura voluntad.

Pero el resistir o la estabilidad del objeto, su ser positivo, suprime la asimilación de la conciencia al mero deseo, y al no poseer ella esa voz interior del instinto por medio de la cual permanecen los animales de modo duradero en su interior, deviene certeza de otro como de su propio fin. La insatisfacción es así el acto en cuya virtud la voluntad se niega hasta configurarse en la forma del tener presente o de la conciencia en cuanto tal, que presupone una alteridad; con todo, esa alteridad no es todavía –como en el trabajo- un algo diverso de la conciencia, un mundo sintetizado con la materia sorda y muda, cuyo ser hostil proviene de su esencial extrañeza respecto del espíritu, sino otro semejante a ella, aunque no ella, un elemento donde reconoce fuera de sí su propio ser. El tránsito de la forma inicial de la magia directa a su consolidación constituye, por consiguiente, el paso a la fragmentación del espíritu, es decir, el paso a la animación general de lo objetivo, y solo ahora entra la magia en su concepto. En efecto, la forma previa de la actividad de la conciencia no es la certeza del espíritu gozando de poder sobre la cosa exterior, sino la absoluta confusión, el suicidio del ser singular que se toma sin más –aunque no sin fundamento- por el ser universal, y esa convicción, cuyo contenido es la sospecha del mundo sensible como algo derivado de fuerzas más sutiles y profundas, solo adviene con la creencia

referida al alma de las cosas o con la proyección del pensamiento en la naturaleza. Aquí nace el espíritu finito, en el acto de atribuir sensibilidad a lo insensible, organicidad a lo inorgánico, voluntad a lo involuntario, saliendo así del interior del puro deseo, pero esa proyección del entendimiento sobre la naturaleza es también y objetivamente una proyección de la naturaleza sobre el entendimiento. Este es el momento en que la realidad abigarrada de lo sensible emerge como el verdadero y único ser, y con ella entra en la conciencia la certeza de su inerme condición a través del descubrimiento del estatuto de lo particular; todo es conciencia sensible, y en la conciencia misma se contienen tanto su propia y limitada sensación, que busca satisfacerse, como el mundo en general, integrado igualmente por conciencias. Y lo decisivo ahora es que, de un modo tan tosco como profundo, la indiferenciación ha sido suprimida; puesto que cada cosa posee un alma, cada cosa posee un ser para sí, y puesto que ese ser para sí consiste precisamente en un tener presente su alteridad o en una conciencia, nada existe de modo aislado, falto de relación, sino que el mundo es el conjunto indefinido del recíproco percibirse. En esta radical afectabilidad o, si se prefiere, en esta inmediata simpatía de lo existente, la conciencia sabe que la modificación de la cosa exterior con arreglo a su deseo depende de lograr afectar el alma de la cosa misma moviéndola a uno u otro estado, y a través de esa certeza su querer ciego e impaciente deviene atención. De este modo la actividad del deseo, no mediado por la resistencia de su objeto, se transforma, como animismo, en el puro y simple reconocimiento de sí en lo otro. Sin embargo, ese reconocimiento no se refiere a un ser excluyente o a una identidad interior y determinada de manera diferencial, pues la certeza en la simpatía como causalidad no privilegia al espíritu respecto de otros espíritus, y en el caótico juego de acción y reacción el poder del alma corresponde unas veces a una cosa y otras veces a otra, teniendo por criterios el discurrir arbitrario de las fuerzas. Porque esa acción recíproca no obedece todavía a ningún orden y surge todavía a partir del deseo –aunque ahora haya asumido ya la realidad de otro deseo-, es posible y práctica para todos los entes, y en esa medida se disuelve de nuevo el contenido mismo de la magia, la inmediata potencia del espíritu sobre lo natural, pues lo natural es también espíritu, y lo alcanzado no es el poder de la conciencia sobre la naturaleza, sino la libre vitalidad de esta última, que se despliega aterradoramente en la imaginación. La afectabilidad radical de los entes, su existir en el elemento de la simpatía, implica en cada cosa la fuerza para mover a las otras cosas, pero igualmente el destino de ser dirigida y afectada por ellas, y en este combate de las almas contrapuestas el individuo atraviesa la experiencia de la persecución a manos de una necesidad extraña, de un reino de objetos devenidos, fantasmas subjetivos donde nada hay seguro y estable, donde el

espíritu que domina lo real carece de forma unitaria y sigue un camino tortuoso, cuyo sentido sobrepasa la incipiente capacidad del entendimiento. La magia directa desemboca entonces en el pánico y en el estupor de la conciencia, poblando el mundo de espíritus benéficos y maléficos, de los cuales cada uno obedece a su estatuto particular, y su forma más alta viene constituida por la organización consecuente de ese pánico, es decir, por el culto. «Atribuir vida a los objetos –decía el joven Hegel- es hacer dioses»[3], y si, por ejemplo, conferimos a un río la condición de la vida, admitimos que además de ser para otro como objeto de una conciencia –la de aquellos que lo tienen como tal- es también para sí mismo, dando por cierto que tiene su propio desdoblamiento en lo idéntico o subjetividad. Pero en este preciso instante aparece el río como un ente nuevo, independiente, cuyas modificaciones poseen en todo caso un sentido espiritual, de tal manera que si su cauce se desborda o se seca ruinosamente se deberá a algún tipo de antagonismo para con los habitantes de los pueblos limítrofes, y si fertiliza normalmente la tierra será consecuencia esto de su buen talante. Es más, cabe decir que los hombres necesariamente establecen una servidumbre hacia cualquier río dotado de impulsos y estados de ánimo, porque forzosamente reconocen sin ser reconocidos, situándose en el lugar del siervo con respecto al señor; con ello, la tranquilidad infinita del agua que fluye por un cauce, la paz interior del río para consigo mismo, aparece como potencia de lo autónomo puro que nada exige del hombre y que, sin embargo, otorga la riqueza o la miseria del suelo. Ante esta fuerza prácticamente ilimitada, que nada quiere y nada pide, pero que se encuentra revestida de la esperanza del hombre, los individuos han de protegerse y, de acuerdo con lo esperado del río como bien, instauran un ritual de actos, mediante el cual el abismo que media entre la calma del agua y la angustiosa inquietud de sus propias necesidades será salvado. Este río es un dios, y serán dioses todos los objetos inanimados a los que se otorgue un espíritu particular, porque la relación del hombre hacia las cosas externas será en todo caso desigual; en ellas, a la suprema duración de lo inorgánico se añade la demanda humana, mientras el hombre carece de otra potencia aparte de este indefenso requerimento, que, en cuanto querer inmediato, es únicamente inestabilidad y dependencia respecto del exterior.

Con todo, la magia que se consolida en un culto, en el ejercicio práctico y ordenado de sí misma, ha trascendido ya el vínculo directo entre la conciencia y la naturaleza para devenir relación indirecta, donde el individuo no es dueño de la cosa, sino dueño de los medios o las conexiones en cuya virtud la cosa se

determina, y ello implica una transición esencial, pues el individuo no mueve ahora a la naturaleza a través de su sola solicitación; por el contrario, se relaciona con su causalidad en vez de relacionarse con su sola presencia, y el poder del individuo se cifra en el conocimiento del vínculo que preside el discurrir de los fenómenos. La atención se ha concentrado en sí misma hasta transformarse en observación, y lo natural pasa a ser concebido como un proceso en el que puede obrar sus fines el espíritu, precisamente porque en el hecho de constituir la naturaleza un movimiento constante se ofrece la posibilidad de reiterar su curso más allá de lo espontáneo, poniendo y retirando las condiciones de ese dinamismo. Así, teniendo la observación por contenido a la simple memoria de cuanto tiene lugar, procede a distinguir un cierto orden y regularidad entre algunas acciones y algunos efectos; sabe que de una hoja enterrada no emerge una planta, pero que esa planta nace si se entierra su semilla, y la semilla, la planta misma, llega a ser el signo de la potencia del espíritu o de su magia; del mismo modo, el mero recuerdo basta para establecer, por ejemplo, que tal alimento suscita vigor y tal otro provoca la muerte, o que ese musgo acelera la cicatrización de una herida, mientras otro muy semejante la retrasa, y estas conexiones aparecen a la conciencia como los verdaderos medios entregados a su voluntad y como la prueba de su existencia libre. Por una parte, la magia directa intuye la mediación en sentido propio, el hecho de que todo lo real no se limita a ser, sino que este ser constituye un llegar a sí mismo, donde la cosa transita de la posibilidad a la actualidad o del elemento abstracto al concreto, y donde, por tanto, cada algo es solo el despliegue de las determinaciones de su contenido; en ese sentido, la mediación ejercida por la magia no se distingue de la esencia de lo natural, y los actos mágicos no hacen sino reiterar procesos espontáneos del mundo exterior. Por otra parte, esta magia indirecta presupone la conexión universal de los fenómenos o el hecho de darse la mediación tanto dentro como fuera de las cosas, en cuya virtud cada proceso se halla abierto a la acción de otros y a la inversa. Pero la unidad de la mediación y la interdependencia de lo real es la causalidad objetiva, la certeza de que algo proviene, en general, de algo, y en este estadio la magia se confunde con el entendimiento observante hasta extender su imperio de modo ilimitado, porque en sus formas simples no se distingue del sentido común, que obra con arreglo a esa relación mecánica entre medios y resultados sin profundizar en la naturaleza y necesidad de dicha mediación, y aquí se hace ya difícil diferenciar el verdadero conocimiento de la experiencia, todavía ligada al deseo; en efecto, un medicamento[4] cura cierto mal, es decir, se ofrece como un medio para modificar un estado, y, sin embargo, mientras esta modificación no se manifieste a través de un fundamento inteligible y determinado, ese medicamento será algo mágico

por más que su uso resulte seguro y beneficioso. El hombre puede disponer de innumerables experiencias relativas a la causalidad natural, puede –como los hechiceros antiguos y modernos- poseer innumerables recursos para alterar la fisionomía del mundo y sentirse dueño de la realidad, pero su fuerza se desintegra ante él en la forma del milagro arbitrario, de la producción irracional de los efectos, y junto a la conciencia observante reside ahora la superstición pura y simple donde ella se corrompe, donde su saber se revela mera intuición de hechos repetidos, en los cuales el único fundamento de la repetición es la repetición misma, la mera probabilidad. Por lo demás, las fuerzas que motivan las transformaciones y son conducidas a la actividad por los medios permanecen por completo en el dominio previo del animismo, como principios misteriosos y contrapuestos que alientan aquí y allá sin alcanzar una forma unitaria y un contenido superior a la imaginación supersticiosa, porque esa unidad y ese contenido solo podrían manifestarse si la conciencia penetrase en la determinación del proceso causal mismo deduciendo de modo consecuente el efecto a partir de las precisiones del medio empleado, y esa operación de la conciencia es justamente aquello incompatible con la magia en cuanto tal y con su pretensión de un poder sobre la naturaleza. Para que ese poder exista es preciso privar al mundo sensible de un ser propio y someterlo al impulso del espíritu, pero puesto que ese impulso del espíritu es el simple deseo, algo igualmente inmediato y no purificado por el trabajo transformador de la alteridad, su consecuencia es el renacimiento del objeto dentro de sí mismo más allá de toda mesura; no la supresión de lo exterior, sino el acto de atribuirle un principio autónomo de vida o un alma, y si bien en la magia indirecta la conciencia ha adquirido un poder práctico sobre su alteridad, es solo al precio de contraer una deuda infinita para con la superstición, pues ahora todo resulta significativo y para todo se arbitran medios. El universo sigue poblado de genios y espíritus diversos, y aunque la experiencia cotidiana suministra algunas relaciones fijas y algunos modos determinados de acción en el campo de lo saludable y lo nocivo para la vida, las grandes potencias del mundo físico –el sol, el cielo, el mar, etc.- escapan de estas conexiones; cuando esas fuerzas se desencadenan de modo ruinoso, el hombre ha de conjurarlas por medio de la súplica ritual, y en esa oración, como precisa Hegel, «descubre que está bajo la potencia de un otro»[5]; allí se confunden la voluntad del individuo de producir un efecto, su poder, y el reconocimiento de la fuerza interior del objeto, al igual que sucedía en el acto más simple de la magia directa, es decir, en el llanto, donde la tiranía del deseo constituye a la vez la más sumisa invocación.

Pero suprimir este dolor estéril, expulsarse la conciencia de ese codicioso antropomorfismo, cuya única consecuencia es engendrar un reino de fantasmas aterradores, tal es históricamente la operación del pensar que se adhiere a la convicción del monoteísmo, cuya obra consiste en la transformación del mundo imaginario en algo configurado por el pensamiento. En efecto, el monoteísmo no hace sino llevar a sus últimas consecuencias el principio de la magia indirecta, la mediación, y representa la conciencia de una mediación absoluta. Entre la mera posibilidad y el resultado efectivo hay ahora, ciertamente, un principio activo, un fin, en el cual cabe ver el medio por cuya intervención se crean y destruyen las cosas de la naturaleza; sin embargo, este principio no es una voluntad singular, ni la vida de las oscuras potencias ocultas tras el curso de los fenómenos, sino una unidad infinita que ha fundado todo lo real y representa lo único propiamente real. La naturaleza no es un fin último en sí misma, ni expresa algo acabado y perfecto, y la conciencia conoce en su existir algo determinado por el espíritu; con todo, el espíritu es ahora un Dios único y omnipotente que trasciende toda voluntad singular, y en adelante el hombre no se relacionará con lo natural inmediato, sino a través de ese principio, invocando a manera de protección de su ser únicamente el conocimiento que haya logrado alcanzar acerca de él. Aquí la conciencia sensible renuncia a cualquier fuerza directa sobre lo dado, asume todo poder referido a la naturaleza exterior como algo que solo se deriva de conocer lo absoluto, hasta transformarse en la certeza de una verdad suprasensible no sintetizada con su mero apetecer o rechazar, y esta tarea de excluir al hombre de la noche de la superstición es la obra del pueblo judío y el fundamento del lugar que ocupa en la historia universal. Lo que sucede en el mundo no acontece ni siguiendo el requerimento de los hombres ni obedeciendo a un alma multiforme y anárquica inscrita en lo natural; por el contrario, es lo verdadero o la necesidad pura, cuyo sentido solo se manifiesta a la conciencia cuando esta abandona el dominio de la voluntad limitada y pasa a establecerse en el trabajo del pensamiento. El monoteísmo representa así la verdadera consumación del espíritu, apenas entrevisto en el momento de la magia, su efectivo reino del mundo, y respecto de la conciencia humana representa la regla severa que subordina el intelecto a la idea de lo absoluto, cuya primera consecuencia es la prohibición del arte y el servicio a la palabra escrita, porque todo lo perceptible es finito. La fe en el Dios único trae consigo la revelación de lo existente como el acto de un principio no manifiesto a nivel sensible, y el contenido del alma religiosa se enuncia ya en la forma de la ciencia:

Yo, la Sabiduría, he sido creada desde la eternidad,

desde el comienzo, antes del origen de la tierra.

Fui engendrada cuando no era aún el abismo,

cuando aún no eran las fuentes que brotan.

Antes de que fuesen implantadas las montañas,

antes de las colinas, fui yo engendrada;

antes de que se hubiesen hecho la tierra y el campo

y los primeros elementos del polvo del mundo.

(Proverbios, 8.23-26).

Para que el conjunto de dioses y demonios se integre en la unidad monoteísta es preciso que a priori se retire de todo lo natural de la vida, que se suprima el alma de los entes objetivos y se condense por ensimismamiento en un espíritu (ruah) que es ante todo Uno. Con anterioridad al culto de Yahvéh, las tribus que luego hubieron de adorar al Dios único poseían una primitiva mitología, de la cual

algunos principios, como Azazel y Behemoth, referidos a fuerzas malignas del desierto, fueron después incorporados a manera de ángeles del nuevo Dios[6]. Con todo, resulta arduo comprender el salto hacia lo Uno o hacia el espíritu de Yahvéh. Renunciar al alma del río, de la piedra, renunciar a la creencia en el mundo de los espíritus benéficos o maléficos, a la esperanza entregada al curandero y al chamán, he ahí la primera operación oscura. Sin embargo, el pueblo judío abandonó un medio natural poblado de espíritus diversos, pero esencialmente coexistentes, y alcanzó un universo alentado por un solo principio, en esencia idéntico a sí mismo, que excluía cualquiera otra alma; de una multiplicidad de espíritus particulares pasó a la certeza en una sola sabiduría, asimilable a la necesidad universal, creadora del mundo, aunque separada de él. La bella descripción inicial del Génesis dice:

La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas (Génesis, 1.2).

Al hombre de hoy le cuesta a veces imaginar cómo algunos grupos humanos, todavía existentes, no descubren lo que en ellos se piensa como «ineficacia» de los actos mágicos, cómo no averiguan que no llueve por mojar el diente de un animal y no se cura un enfermo con la danza de un chamán, pero lo difícil es imaginar cómo alguna vez alguien alcanzó el concepto de la magia y suprimió así la enajenación del deseo inmediato a través de la idea de superstición, porque lo inútil de la magia propia puede siempre deberse a magia contraria de otro ente, humano o no, en un círculo vicioso inquebrantable. Como dominio indiscutido de la pasión ligada al mundo natural, la magia libre es a la vez presupuesto y resultado de una total desconfianza, cuyo fundamento está en esa directa afectabilidad de cada uno de los entes por cada uno de los entes, que se manifiesta para la conciencia en la actitud de una permanente tensión persecutoria. Pero también aquí, en el dominio del simple sentimiento, el monoteísmo suprime el talante de la desconfianza y el terror a la persecución a manos de cualquier principio finito, aunque no en virtud de descubrirse una pretendida «mentira» de la magia, sino a causa de su reunión en una sola mano, pues cada individuo ha renunciado a su más preciado poder entregándolo a otro que se convierte en potencia infinita. Se consolida así, lo mágico, pero la

peligrosa libertad del mal de ojo de cada uno, el arbitrio conferido al sujeto y a los demás entes como centros de poder misterioso, ha cesado. Y he ahí la primera rigurosa determinación de un orden en la vida, donde el deseo, antes libre, se encadena a sí mismo y excluye toda satisfacción directa, pero he ahí que en el acto mismo de unificar en un solo espíritu la fuerza para alterar lo dado, el universo entero de los entes naturales se abandona el elemento de la vida. Si atribuir alma a los objetos es crear dioses, privar de vida a lo objetivo es asumir una razón suprema, alma de todas las almas ahora muertas, sujeto de todas las subjetividades privadas ahora de su libre automovimiento. La posibilidad que el otro abstracto tenía de perturbar mi pasión, mi pertenencia al universo de los espíritus particulares, se sublima en la idea de una voluntad tan clara como incognoscible, de un designio infinitamente poderoso que no conoce ataduras en su despliegue y cuyo servicio se enuncia afirmando: «no pondréis a prueba a Yahvéh, vuestro Dios» (Deuteronomio, 6.16). Pero la estancia del hombre en la tierra, libre ya del inmediato terror persecutorio, ha renunciado a un posible refugio en su primera y multiforme alma. La naturaleza ha sido despojada del espíritu y reducida al lugar de una residencia humana que se descubre en ella como algo meramente dado.

Lo natural abandona, pues, la vida y se convierte en puro objeto; con todo, el monoteísmo es ante todo algo complejo y contradictorio en sí mismo, en cuanto que la noción del Dios único aniquila el espíritu del universo natural, pero, a la vez, constituye la naturaleza como totalidad. Con el monoteísmo, lo que hay se escinde en una subjetividad de la que todo emana y una objetividad privada del principio de su propio movimiento. Sin embargo, el Dios único representa también la creación intelectual del mundo, aunque solo sea como la universalidad abstracta de la conciencia, pues la unidad de lo divino es el fundamento de la unidad de lo natural en la idea de la naturaleza creada, y Yahvéh inaugura así una etapa del entendimiento. Ante el individuo, la totalidad de lo existente aparece como operación de un solo principio, va a unificarse como creación, concepto este donde coexisten ambos opuestos inconciliables, la fuerza determinante y el ente determinado. Primera figura del espíritu absoluto, Yahvéh es lo esencialmente negativo, algo que solo puede definirse como exclusión absoluta, como no siendo el cielo, ni la tierra, ni el hombre, ni tampoco la unidad de estas determinaciones, como algo de lo que solo puede decirse que trasciende. Por tal motivo, la primera y fundamental amenaza para este Dios proviene de su propio pasado, del universo de los nombres y las

formas mágicas, de los objetos autónomos y vivos, de la conciencia que antepone lo sensorial a la reflexión limitando y circunscribiendo el objeto de su culto[16].

Son la figura de Yahvéh y su nombre los iniciales signos de una superación del deseo inmediato. Yahvéh carece de imagen, solo se pronuncia un convenido como su nombre, y, sin embargo, Yahvéh es el más real, tangible y poderoso de los dioses imaginados. Es aquí donde el pueblo judío pone en juego su inmensa capacidad para lo espiritual, prohibiéndose como idolatría lo que a su alrededor, en los otros pueblos, pasa por religioso servicio de lo divino, y el problema implicado en la figura de lo absoluto suministra la primera medida del desgarramiento de la conciencia judía. La representación plástica del Dios único infringe la norma segunda del decálogo y se castiga con extraordinario rigor[17], porque difícilmente puede concebirse crimen mayor contra lo divino que el intento de ponerlo al alcance de la mirada humana, comparándolo así con los demás entes que pueblan la tierra[18]. «El sujeto infinito –comenta Hegel- debía ser invisible, porque todo lo visible es limitado»[7]. Cualquier algo que pertenezca al dominio de la percepción, que tenga su sede en la información de los sentidos, es sinónimo de lo determinado, y contemplar lo ilimitado significa salir de la vida. Es, pues, el máximo delito tener a Yahvéh por visible, pero en esta misma posición de lo verdadero se da la contradicción insalvable, porque el propio Yahvéh se tiene a sí mismo por visible[19] y no considera la posibilidad de que el hombre quiera en su orgullo materializarlo, sino la de que efectivamente lo condicione en su mirar. Así coexiste la regla del concepto, aquella que fija lo divino como invisible, y la regla de la pura percepción, que ordena a todo fiel seguir la misma conducta ante la vista de su Dios que la del buen hijo ante su padre no cubierto. «Vio Cam la desnudez de su padre y avisó a sus dos hermanos afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto, se lo echaron al hombre los dos, y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla» (Génesis, 9.22-24), y el relato parece una simple condena de la curiosidad irreverente; sin embargo, puede ponerse en relación con este otro: «Moisés vio que la zarza estaba ardiendo, pero que no se consumía. Dijo, pues, 'voy a contemplar este extraño caso'. Cuando vio Yahvéh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza […]. Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios» (Éxodo, 3.3-6). La conducta de Moisés, escindida en dos momentos separados y hasta opuestos, el de la pura curiosidad y el de la turbación, repite, unificándola, la reacción contradictoria de los hijos de Noé.

Pero la contradicción entre mirar y cubrirse el rostro contiene el conflicto de la faz de Dios, donde se revela lo imposible de tal figura para el hombre y, a la vez, la exigencia ligada a los sentidos del respeto ante un pudor de lo absoluto hacia sí mismo. En los primeros libros de la Biblia no hay tanto la imposibilidad de que el hombre vea lo ilimitado como el real temor de tenerlo presente, en cuanto desnudez y secreto violado, unido a la rigurosa prohibición de levantar la vista al cielo. El miedo del justo a la faz de Yahvéh –y así Jacob (Génesis, 32.31), Moisés (Éxodo, 3.17), Gedeón (Jueces, 6.22) e Isaías (Isaías, 6.5)- responde a una inmediata y exterior amenaza de muerte, a una maldición semejante a la que Noé profiere contra su hijo Cam y no a la infinita grandeza de este Dios, cuya sola aparición aniquilaría al mortal[20]. El conflicto entre una exigencia puramente exterior de reprimir la inquietud de los sentidos y la profunda idea de la invisibilidad del ser supremo se manifiesta trágicamente en la teofanía del Sinaí; en el instante decisivo de la historia de Israel, aquel en el cual van a serle entregadas las tablas de la ley, símbolo puro de la pura alianza monoteísta, la grandiosa aparición esperada se resuelve en un fenómeno natural, en la erupción de un volcán, y Yahvéh debe decir a Moisés: «Baja y conjura al pueblo que no traspase las lindes para ver a Yahvéh, porque morirán muchos de ellos» (Éxodo, 19.21). La ecuación que une lo visible con lo limitado se manifiesta como pura violencia, y el judío, persiguiendo la idea de lo absoluto, alcanza solo una prohibición de mirar.

Por lo que respecta al nombre de Yahvéh, su destino es similar al de la faz de Dios. El pueblo judío da testimonio de su comprensión del monoteísmo al llamar simple y vigorosamente ser y yo a Yahvéh, pero custodia y adora un mero vocablo, erigiendo un templo a esta vacía palabra. En el mismo fragmento del mismo libro el Dios de los judíos aparece como su propio opuesto:

Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy.» Y añadió: «Así dirás a los hijos de Israel: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros.» Siguió diciendo Dios a Moisés: «Así dirás a los hijos de Israel: Yahvéh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros» (Éxodo, 3.14-15).

Los hijos de Israel reciben, pues, dos dioses infinitamente alejados a través del mismo profeta. Lo inefable se ofrece junto a la convención, que cree invocar a lo absoluto moviendo la lengua. El Dios único es tanto «Yo soy» como Yahvéh, señor de los antepasados, pero el ser en cuanto tal no es nunca algo, sino más bien «lo mismo», y esta mismidad del Dios absoluto, que es un yo y es un soy como despliegue de la totalidad en un continuo presente, es lo que el judío destruye con el práctico apodo de su Dios. De esta manera, tanto en el rostro de lo absoluto como en su nombre, pone el judío inseparablemente la tesis y la antítesis, lo natural y lo espiritual, la formidable fuerza del entendimiento que busca su propia esencia y la no menos poderosa exigencia de los sentidos de ligarse a lo determinado.

## EL PECADO ORIGINAL

La historia del pecado original es la historia de la creación en su comienzo. Yahvéh quedó satisfecho cuando al cabo de seis días de trabajo apareció el mundo ante él. En el sexto día, viendo que «estaba bien» todo lo surgido previamente, instauró sobre la tierra una copia imperfecta de sí mismo para que habitase la realidad y diese fe de su obra, diciéndose en un extraño plural: «Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza» (Génesis, 1.26). Lo hizo surgir del polvo y, sin embargo, le otorgó el espíritu, el «aliento de la vida», concediéndole un jardín para que viviese en él y lo labrase; puesto que había surgido del suelo (adamah), el hombre se llamó Adán (adam) y retuvo desde el comienzo en su nombre el ser terrestre que le era propio.

Pero porque todo este momento era solo el principio de la creación, tenía ante sí un devenir negativo de su armonía primera, un después desconocido e incognoscible, para el cual la creación llegaría a ser propiamente comienzo y quedaría atrás a manera de algo perdido. Cuando los orígenes se manifestaban en cuanto tales, el tiempo sin tiempo, la era del puro símbolo, ha caducado, y se vive entonces lo inicial como mito y lo actual en forma de caída; lo que hoy está roto alguna vez estuvo unido, y lo que es hoy penuria fue en otra cronología abundancia, pues nada hay que no posea su propio contrario, y cuando el hombre

se descubre desterrado en una tierra que no ama, llamado a una muerte que no busca, corto en días y pleno de dolor, aparece ante él la imagen de un pasado absoluto donde los primeros padres pudieron elegir y eligieron equivocadamente, donde pudieron hacer de la vida una dicha perpetua y la transformaron en un elemento hostil, como si de un error se tratase en los comienzos y no del comienzo mismo en cuanto algo necesariamente transitorio y hasta fugaz, porque era demasiado para el alma herida suplicar el perdón sin poseer la figura de un crimen, y careciendo de un pecado original carecía el hombre antiguo de motivo para su desventura y, por consiguiente, de la imagen de una existencia no miserable. El nacimiento de Adán fue un surgir armonioso a la tierra, pues no habría cargado sobre sus débiles hombros vivir el destierro del paraíso de no haberlo habitado antes y de no añorarlo para siempre; solo así entienden los libros sapienciales de Israel que el «suelo» de la tierra se mantuviese en tanto que el hombre sin retornar de una vez por todas a su elemento, porque guardando el recuerdo del error fundamental, del pecado, se custodia al mismo tiempo la esperanza que justificaba toda esperanza, y el fiel podía soñar con unos primeros padres que, en vez de buscar la sabiduría en el árbol de la Ciencia del Bien y del Mal, hubieran buscado la tranquila eternidad en el árbol de la Vida. La posibilidad se conserva así en la conciencia infeliz como posibilidad de haber sido otro el pasado o como un perpetuo comienzo sin posteridad, y el pecado de Adán y Eva representaría una rebelión que pudo no producirse, del mismo modo que puede ser evitada una acción torpe y sin sentido después de reflexionar prudentemente. Pero pensar así es suprimir de raíz la necesidad absoluta de la caída y del mito, donde esta queda reflejada, entendiendo que el primer hombre, el hombre, podía elegir algo que no fuese su posibilidad más propia y total.

Se dice que el hombre, creado a imagen de Dios, perdió su estado de felicidad absoluta por haber comido el fruto del árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. El pecado no consiste aquí sino en el conocimiento; él constituye el pecado y por él ha perdido el hombre su dicha natural[8].

Si hemos de creer el relato del Génesis, al menos a modo de alegoría, lo primero que suscita su narración es una extrañeza, y no la nuestra, que pensamos miles de años después de haber sido así descrita la caída, sino la de Adán mismo,

porque el primer hombre no podía saber qué fuese el bien y el mal y, menos aún, la muerte y el dolor que este conocimiento suscitaría. Si imaginamos a un hombre en un estado de absoluta ignorancia acerca de la moralidad y acerca de la finitud de los entes vivos, si luego decimos a este ser imaginario que no debe comer del árbol de la Ciencia, a menos que desee «morir», todo lo entenderá, excepto lo fundamental, en cuanto el saber y la muerte le son por fuerza ajenos, y solo comprenderá que una prohibición, a la cual se añade una amenaza, le ha sido revelada. Pero ¿qué sucede cuando alguien recibe una prohibición cuyo contenido no comprende y cuya sanción desconoce? Basta enunciar el mandato divino en la forma ingenua en que un ser meramente natural lo escucharía: «si haces esta cosa te sucederá esta otra», siendo así que las cosas en cuestión solo violando la voluntad de Yahvéh aparecen. Cuando algo se enuncia así lo que se pone es la posibilidad pura, la posibilidad reflejada en sí misma. Pero ¿qué se pone en la posibilidad? Cuando la posibilidad se manifiesta es en la forma de una libertad, aunque esta libertad no se considere todavía a sí misma necesaria y se tenga por una elección entre otras varias alternativas. Con todo, ¿cuál es el sentido de esta libertad cuyas consecuencias se desconocen y cuya naturaleza consiste en serle abierta desde fuera al primer hombre? Esta libertad significa que se puede. Nada más, pues qué sea específicamente lo traído a la presencia por ella no se sabe ni se puede saber hasta haber elegido la transgresión[21]. Con la posibilidad abierta madura una primera certeza, según la cual lo que hay no es forzosamente duradero, y, junto a ella, la de que lo real, en su totalidad, puede hacerse imposible; la posibilidad devenida efectiva constituye el estado anterior de existencia en una imposibilidad. Pero el que es puesto ante lo posible solo tiene ante sí el poder, y no como fuerza de otro, sino como algo que le amenaza a él mismo. Porque puede, puede precipitarse allí donde no quiere, pero al permanecer este poder y no borrarse con el desuso, en el ánimo del que está en disposición de hacer otra cosa se instaura una duda; o niega la voluntad de aquel que le abrió a lo posible instaurando la prohibición, o niega su libertad acatando una voluntad extraña. Sin embargo, esta duda es en sí misma angustia, pues la posibilidad no se desvanece jamás, y al permanecer ella permanece también la prohibición incomprendida como algo que constantemente llama a hacer efectivo el poder que prohíbe. Yahvéh dijo: «del árbol de la Ciencia del Bien y del Mal no comerás, porque el día que comieres de él morirás sin remedio» (Génesis, 2.17), pero en el mismo instante en que tales palabras eran escuchadas por el hombre estaba este sentenciado, y no tanto a la muerte o a la penuria como a ser posibilidad más genérica. Podía decir no a la prohibición, o, mejor aún, sabía que podía ser él mismo un no para otro y para sí mismo; este saber, previo a cualquier otro, era el presentimiento del pecado y, sin embargo, no era todavía

el pecado cumplido, pues la realidad paradisíaca que rodeaba a su propia posibilidad era llevada a término en la acción, pero el hombre no se atrevía sino a soñar la falta. Y a través del mandato divino que prohibía el conocimiento, los primeros hombres fueron puestos ante el conocimiento más profundo: el de su ser como un poder ser y el de lo real como posibilidad; aquello que tenían al alcance de la mano en su tranquilo jardín podían perderlo, y podían ganar al mismo tiempo otra cosa que eran todavía incapaces de concebir.

Cuando la conciencia infeliz medita el relato del Génesis no suele pensar la posibilidad en cuanto tal y se atiene a dos situaciones, pensando en algo semejante a una elección entre ellas. De este modo, la angustia de los primeros humanos se manifiesta como el problema de decidir entre la humilde paz de la vida inmortal y el orgullo de una sabiduría que al instaurarse instaura la muerte, pero el vértigo de Adán y Eva, si hemos de atenernos a la alegoría, nada tenía que ver con esta elección entre estados opuestos, pues solo sabían de su vida toda que podría llegar a hacerse imposible, y nada más. En esa medida, Adán y Eva no elegían nada, se limitaban a poder suprimir su propia realidad actual, y, ciertamente, resulta más consoladora la imagen de una decisión entre realidades diferentes, pero la decisión verdadera presupone un no ser de lo decidido hasta que la decisión se lleva a cabo. Afirmar entonces que los primeros hombres escogieron el contenido de la transgresión y no únicamente ir con la apertura representada por la posibilidad en cuanto poder ser más radical, significa, por paradójico que resulte, decir que jamás vivieron en un estado de naturaleza, porque la sabiduría y la finitud temporal solo se adquieren en la vida humana, en la existencia que se concibe desterrada en el mundo, y este estado es la negación absoluta de la unidad natural. Los primeros hombres no tenían otra necesidad que ser lo posible en ellos, pues coartando su poder ser más propio no solo huían de sí mismos, sino también del paraíso, que en cuanto supremo bien únicamente aparecería en cuanto tal después de comer el fruto prohibido. Es edificante creer que el primer pecado fue un acto de orgullo o soberbia, o una rebelión contra el Todopoderoso, o una irreverente pretensión de autonomía moral, pero todas estas explicaciones hablan de la falta como un escoger errónea o maliciosamente algo, y lo que el relato del Génesis manifiesta es un ir con la nada. Tanto el orgullo como la rebelión presuponen en realidad un pecado anterior, que es el pecado efectivamente original, se refieren ya a una conciencia, y la falta es tener conciencia o, mejor aún, querer tener conciencia. El hombre no podía querer el mal ni tampoco reprochar al Creador la vida corta y dolorosa aliándose con la

naturaleza encarnada en forma de serpiente, porque estas cosas eran solamente en la posibilidad pura, es decir, eran no siendo, aunque sí podía querer tal posibilidad vacía e inconmensurable y, abriéndose a ella, deseaba sin saberlo aún una conciencia y, por consiguiente, un fin del paraíso.

Contemplada así la caída, en la forma de un ir con la libertad, que es a la vez y por ello mismo un querer tener conciencia, el mito del origen abandona su fisonomía particular de desdicha más o menos accidental y entra en el elemento de la necesidad pura. Lo que se dijo a Adán y Eva fue que todo aquello que sin saberlo eran podía llegar a no ser, y, sin embargo, esto no es preciso decírselo al hombre, porque en cuanto tal es aquel ente que custodia lo posible en la facticidad; el pecado original –si de algún modo hay que designar el nacimiento de la conciencia- no es, pues, ninguna cosa que podría haberse evitado con mejor juicio o con una divinidad más benigna, y su verdadera naturaleza se cifra en el hecho de que «la realidad es mucho, pero mucho más ligera que la posibilidad»[9]. El pecado original es esta ventaja de la realidad sobre la posibilidad, ventaja que le está vedada de una vez y para siempre al hombre cuando deviene propiamente hombre. Retener esta idea del pecado como puro emerger de la posibilidad en la facticidad es el único modo de conferir el sentido de lo necesario a la alegoría religiosa del Antiguo Testamento.

Es una verdad profunda que el mal tiene su elemento en la conciencia, porque los animales no son perversos ni buenos; tampoco el hombre en su estado de naturaleza. La caída es el conocimiento que suprime la unidad natural; nada hay en ella contingente; constituye la historia eterna del espíritu[10].

Esta concepción del fundamento de la conciencia infeliz, según la cual el pecado es la voluntad de conocer expresada en la forma de ir con la posibilidad más propia, difiere profundamente de la idea tan común que sobre la falta primera ha sido difundida. Dicha representación mantiene, por ejemplo, que inocencia es pureza y humildad, pero para Hegel, como más tarde para Kierkegaard, «inocencia es ignorancia». Del mismo modo, la idea del pecado a manera de malicia o error, en forma de rebelión o delirio de autonomía, mantiene que la

muerte es el castigo del pecado, pero si el pecado se concibe como el querer tener conciencia, la repentina aparición de la muerte cobra un sentido nuevo. Lo que Yahvéh dijo fue: «del árbol de la Ciencia, del Bien y del Mal no comerás, porque el día que comieres de él morirás sin remedio» (Génesis, 2.17), y la conciencia infeliz asume que una pena se añadió al acto de comer el fruto prohibido. Sin embargo, al representarse la finitud temporal a manera de un castigo impuesto desde fuera, la religiosidad enturbia la simple verdad que cualquier hombre posee: si un ente instaura en sí mismo el saber acerca de sí mismo –si se acerca al árbol de la Ciencia, por decirlo en términos alegóricos- lo que propiamente instaura es el conocimiento acerca de su fin, pues la conciencia es ante todo conciencia de la muerte[22]. Para el que se aparta del conocimiento y huye de la posibilidad siempre abierta de tener conciencia, para un hipotético Adán que jamás correspondiese a la difícil libertad presente en él, la muerte no existiría sino biológica o prácticamente, a manera de defunción atestiguada por otros seres vivos, como acto de pudrirse su carne y desvanecerse su automovimiento, pero para el que hace de su voluntad una voluntad de saber es imposible esquivar la muerte en la forma de un constantemente poder ser nada todo cuanto es. En este sentido ha de entenderse la palabra de Yahvéh, que dice «morirás sin remedio», pues la conciencia prohibida por mandato divino es este «morirás sin remedio», presente a lo largo de todos los días de la vida, que son tales días y no eternidades porque tienen ante sí un fin, tan absolutamente cierto como indeterminado en su cuándo.

La unidad natural es, por tanto, el sueño de la ignorancia, y solo persiste hasta que en el horizonte de la mera facticidad aparece una conciencia, para la cual esta unidad llegar a ser sabida o a reflejarse en sí misma. Con todo, sería ingenuo suponer que semejante unidad natural existió alguna vez con independencia de su ruina, como ser que todavía no era un ser sabido (Bewusstsein) o conciencia, y solo en cuanto espacio perdido podía manifestarse un paraíso o, en el mejor de los casos, en cuanto recuerdo recuperado; paraíso, unidad natural, naturalidad no mediada, es lo que fue dejado atrás y lo que yace adelante, pues el Edén presente no es algo acerca de lo cual puede decir alguien que lo vive o lo goza, en la medida en que ese simple decir de él pierde y niega su ser necesariamente. Cuando se afirma de los primeros humanos que habitaron un jardín donde todo era duradero, se afirma en realidad que los primeros humanos fueron ignorantes –inocentes, por tanto- hasta hacerse humanos para sí mismos abandonando tal estado, y cuando se dice que «no conocían» la muerte, este aserto ha de ser

tomado a la letra, como un no tener conciencia de la muerte. Por eso, si fuera del caso moralizar, sería de agradecer a estos míticos primeros hombres de la tierra que suprimieran la unidad y provocaran la caída, en cuya virtud se descubrió la conciencia desterrada en la facticidad, y sin tal pecado ni siquiera la dicha absoluta del paraíso habría aparecido en la memoria, convirtiéndose así en un ideal de vida más plena. Pero tampoco es justo agradecer a nada ni a nadie el hecho de que el bien se haya perdido y exista, por consiguiente, en el modo de algo que ha de ser buscado, pues no hay contingencia alguna en la caída, y solo lo gratuito o accidental requiere de una acción de gracias. «Inocente –dijo Hegel- es solo el no obrar, el ser de una piedra, y ni siquiera el de un niño»[11], porque únicamente permaneciendo en la quietud absoluta del estado actual de existencia, cerrado a toda posibilidad que aluda a un no ser del ser presente, puede el hombre mantenerse alejado de la culpa. Y, sin embargo, no puede el hombre esquivar su posibilidad, no puede permanecer fuera del ser posible que llamamos historia sin escapar de sí mismo, y de entre todas las criaturas que Yahvéh puso sobre la tierra solo a una confirió la existencia en forma de prohibición referida a la sabiduría, anunciando ya desde el comienzo que estaban los humanos destinados a «caer» en la conciencia de una caída.

El primer pecado fue así la conciencia en cuanto tal, y no un saber referido a ninguna determinación específica de la vida, sino al conocimiento relativo al «morirás sin remedio» como consecuencia incontenible del saber mismo. Puesto que Adán y Eva no podían elegir una cosa distinta de otra, puesto que no podían evitar el pecado del mismo modo que se evita algo ya delimitado y cierto, únicamente tenían ante ellos un poder ser inconmensurable capaz de arrastrar a la ruina todo su patrimonio de inocente ignorancia, y su acto de comer el fruto prohibido es la expresión pura de una libertad que todavía no se sabe a sí misma, un sí vacilante al universo de la negatividad absoluta despertado al ser por la conciencia. De este modo, el pecado, a partir del cual nace la pecaminosidad toda y, con ella, el universo, donde despliega su penuria la conciencia infeliz, es en sí mismo un concepto ontológico y no moral, previo al universo de la ética y de la propia religión: el pecado del origen es el acto mismo de devenir el animal hombre, la operación en virtud de la cual un acuerdo muere y la vida se separa de la vida como mirándose. El animal pose un instinto, un idéntico modo de obrar en toda circunstancia, y este instinto es su modo de corresponder al elemento universal, del que forma parte, su acuerdo con la vida; pero el hombre ha renunciado ya a tal acuerdo, simple y directo, desde el momento mismo en

que se hizo hombre.

La caída es el conocimiento que suprime la unidad natural, nada hay para ella contingente; es la historia eterna del espíritu. Porque el estado de inocencia, este estado paradisíaco, es la condición de los animales. El paraíso es un parque donde solo los animales pueden permanecer, no los hombres[12].

El hombre habitaba un jardín bien cuidado, pero estaba hecho a imagen y semejanza del Creador, poseía el Verbo y la facultad de decir, de tal manera que su existencia natural no era gozo, sino angustia. «La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad; no hay angustia alguna en el animal, justamente porque este, en su naturalidad, no está determinado por el espíritu»[13], y la angustia del hombre en el paraíso es la del ente separado de su poder ser más radical, aunque llamado irremediablemente a él, pues no corresponde al hombre vivir en un zoológico, sino, en la peor de las situaciones, «pasear por el jardín a la hora de la brisa», como se dice que Yahvéh hacía (Génesis, 3.8). Respecto de la paz de este estado, se impone aclarar algo que la religión positiva mantiene en una prudente ambigüedad, porque recogiendo la alegoría del origen como mero infortunio desgraciado en vez de ver en ello la representación elemental del nacimiento de la conciencia, la conciencia infeliz se desdobla en una naturaleza mortal, finita, estéril, ciega, etc., y un espíritu que cifra su desventura en el hecho de estar inevitablemente sintetizado con aquello más opuesto a su inmaterial pureza. No es de ayer la escisión del hombre en una animalidad y una racionalidad y responde a una moral más arraigada que ninguna otra en nuestro mundo. Ero el mito del Génesis permite contemplarla en su dimensión más simple, como el problema de comer un fruto u otro, pues «en medio del jardín estaban el árbol de la Vida y el árbol de la Ciencia, del Bien y del Mal» (2.9), y Eva comió de este último para consternación del género humano, según dice la Escritura.

Cabe pensar que es la razón, el afán de sabiduría, lo que pierde al hombre y aniquila su dicha sencilla. Cabe, también, pensar que es su «naturaleza», su impulsividad opuesta a toda norma moral, el fundamento de la desventura.

«Quien acumula ciencia acumula dolor» dice Eclesiastés (1.18), y sería de creer tal aserto si poco después este mismo libro no dijera: «en nada aventaja el hombre a la bestia, pues todos han salido del polvo y vuelven al polvo» (3.19-20). Los libros sapienciales contienen por lo general ambas afirmaciones, como si fuesen complementarias, a manera de una única lamentación: triste es el destino del hombre porque no es una bestia y quiere conocer, renegando así del parque que Dios le otorgó, pero triste es también porque este conocimiento no contiene sino la vanidad de la bestia. El acto mismo de elevar la mano hasta el fruto de un árbol expresa inquietud del hombre por lo que está encima de él, sobre su cabeza, pero el hombre es polvo, suelo, y es inútil pretender ir más allá de la naturaleza dada en cada caso. Sin embargo, la escisión de la animalidad y el espíritu es, mirada de cerca, una escisión dentro de la animalidad y el espíritu, porque a partir de ella dos naturalezas y dos conocimientos surgen, obedientes a la realidad irreductible del bien y el mal. Hay un animal «bueno» en el hombre, representado por el viviente que siente miedo y acata cualquier orden con la de preservar su vida carente de conciencia, ingenuo e ignorante, pero sumiso a toda determinación, y hay también un animal «malo» que obedece solo a lo inmediato y busca satisfacer su necesidad prescindiendo de toda prohibición. Pero al mismo tiempo que esta dicotomía existe la del espíritu: hay un espíritu «bueno» que piadosamente medita solo lo revelado, austeramente opuesto a lo sensible, y un espíritu «malo» que pretende conocer lo reservado a otras instancias o busca la verdad en su propio entendimiento. El espíritu perverso y el animal reacio a la represión se unen, del mismo modo que el espíritu piadoso y el animal, que hace de la sumisión su principio. Sin embargo, para Adán y Eva esa cuádruple raíz de la moralidad no existía, pues delante de ellos, en el jardín que más tarde otros añoraron con tan fuerza, solo había dos árboles, y en uno estaba el saber, mientras que en el segundo era posible encontrar la infinitud temporal. El relato del Génesis no dice que los primeros humanos pudieran elegir entre diferentes frutos, sino que en el árbol de la Ciencia se encerraba una amenaza más pavorosa que ninguna otra. Esta amenaza era el fin de la ignorancia o, si se prefiere, el fin de la inocencia, que conceptualmente se enuncia como la determinación de conocer y no solo vivir. Adán y Eva se comprometieron con el ser de esta amenaza, que para ellos era solo apertura al no ser de lo presente, y transformaron la pura posibilidad en falta, pues, como señala Hegel, «la autoconciencia se convierte por la acción en culpa»[14], pero negando la unidad natural, que desconocían en su ignorar absoluto, demostraban a su vez otra cosa fundamental en extremo: que para ellos el paraíso no sería nunca algo propio sino a manera de un pasado suprimido en el movimiento de la conciencia. Solo cuando el pecado se consuma surge plenamente la celosía de Yahvéh en la

decisión de apostar querubines a la entrada del Edén para que el hombre no pudiera también comer del árbol de la Vida; con todo, el Creador solo necesitaba impedir este segundo acto de libertad partiendo de que jamás había comido el hombre del árbol de la Vida, pues la vida en cuanto tal es lo que aparece como elemento universal para una conciencia cuando es conciencia de un hacer, y solo con ocasión de manifestarse la muerte y la penuria podía el hombre buscar consuelo para ellas en una duración ilimitada de la existencia. Pero si no habían comido del árbol de la Vida, si no habían querido la inmortalidad, significa que nunca habían sido inmortales sino en la forma de la ignorancia referida al morir. De ahí que la tentación del árbol de la Vida sea inevitablemente posterior a la tentación del conocimiento, e incluso el hecho de designar esta conciencia de la necesidad como «tentación» se presta a equívoco, pues al igual que en lo referente al pecado de ir con la posibilidad queriendo el conocimiento, la inmortalidad y la vida infinita, aun cuando aparezcan alegóricamente solo en la forma de un árbol cuyos frutos sería posible robar, no son un deseo contingente del hombre, sino su historia misma. Justamente porque la conciencia es conciencia de la vida y porque la vida lo es para una conciencia donde se refleja en sí misma, el mito de dos árboles separados no resulta ser sino la representación imperfecta de un progreso del saber mismo devenido acción, es decir, del pecado, pues solo comiendo del árbol de la Ciencia era y es posible comer del árbol de la Vida.

El paraíso es un parque donde solo pueden permanecer los animales, no los hombres. Porque el animal es uno con Dios, pero únicamente en sí. Solo el hombre es espíritu, es decir, para sí mismo. Esta existencia para sí, esta conciencia, representa, sin embargo, también la separación respecto del espíritu divino universal. Si me opongo al bien en mi libertad abstracta, he ahí precisamente la posición del mal. Por eso es la caída el mito eterno del hombre, por medio del cual deviene precisamente hombre[15].

La alegoría bíblica es, por tanto, la representación mítica del espíritu humano. En ella se contiene el conocimiento como pecado y la conciencia misma como caída. Nada hay accidental en todo ello. El árbol de la Ciencia no es inmediatamente el árbol de la Vida, en la medida en que el saber contiene la finitud temporal y la necesidad absoluta del trabajo. En realidad, Adán solo se

condena a ser su existencia más propia, es decir, a ser hombre en vez de animal, y constituye una de las paradojas más sorprendentes la consternación que este progreso suscita en la conciencia infeliz, pues lamentando haber alcanzado el conocimiento que desgarró la unidad natural, lo que lamenta es no haber permanecido en el estado de las bestias. En realidad, el relato mismo del Génesis contiene el acto de conocer como manifestación paradigmática de lo divino cuando dice: «he aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto a conocer el bien y el mal» (3.22). Adán y Eva solo se acercaban a su propio concepto –su concepto era ser imagen y semejanza de Dios, según dice la Biblia- queriendo tener conciencia, en cuanto que permaneciendo en la tranquila facticidad de su estado de naturaleza no correspondían a lo divino»[16]. Maldiciendo el conocimiento como origen del pecado, añorando la naturalidad previa al saber del bien y del mal, lo que la conciencia piadosa hace es renegar de lo divino que habita en ella misma, insistiendo en considerar que el reino de Dios solo puede ser un parque donde los animales satisfacen sin conciencia de su trabajo las necesidades de alimento y abrigo.

Pero hay un aspecto especulativo en el mito bíblico, concretamente en la idea de la ciencia como «ciencia del bien y del mal». El saber más profundo, parece decir Génesis, es ética, conocimiento referido a las determinaciones morales del actual. Sin embargo, es imposible suponer que comiendo del fruto prohibido los primeros humanos adquiriesen algo del tipo de una teología o de una moralidad positiva, semejante al decálogo o a un simple catecismo. Si el saber prohibido se refiere al bien y al mal, solo cabe entender por ello que es saber de una contradicción irreductible, conocimiento de una escisión profunda en el seno de la vida. Conociendo, Adán y Eva se hacían capaces ante todo de escindir, de separar, la totalidad de la vida natural en un dolor y una dicha, en una amistad y una hostilidad, y su existencia aparecía como un ser en el mundo de la imagen de Dios, que no era reconocida por este mundo en cuanto tal. La sabiduría es, por tanto, ciencia de la oposición, de la negatividad permanente, de unos extremos que pueden llamarse bien y mal, pero que también pueden llamarse gracia e infortunio, vida y muerte, reconciliación y extrañamiento, gozo y penuria. Lo que Génesis dice es que la conciencia contiene la separación, el desgarramiento de la unidad natural en un pasado de plenitud y un presente de pecado, y sin duda es verdadera su afirmación, porque hasta la diferencia entre el sueño y la vigilia, el mito y la historia, deriva de ella. El árbol de la Ciencia era saber del bien y del mal porque él mismo era la contradicción absoluta: su fruto estaba

prohibido y constituía el pecado comerlo, pero comerlo era adquirir el conocimiento que consumaba el concepto, hasta entonces solo enunciado del hombre como imagen y semejanza del Dios creador. Si el hombre quería devenir hombre debía acercarse a lo prohibido, pero acercándose a ello arruinaba su dicha inconsciente de animal bien mantenido, y esta paradoja aparece expresada en la alegoría bíblica como identidad profunda del discurso de la serpiente y del discurso de Yahvéh. La serpiente dijo a Eva: «Dios sabe muy bien que el día en que comiereis del árbol se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y el mal» (3.5). Yahvéh dijo: «He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros» (3.22). Meditando esta armonía, Hegel comentaba: «La serpiente no ha mentido; Dios confirma sus palabras»[17]. La diferencia no está, por tanto, en el acto de querer tener conciencia, sino en la doble personalidad de aquello vinculado a la toma de conciencia misma, es decir, en la oposición entre la serpiente y Yahvéh, y solo en ella. Que los primeros humanos devienen por el pecado hombres y, por tanto, seres semejantes a los dioses, está fuera de toda duda ateniéndose al relato del Génesis; solo que este hacerse su propio concepto de Adán y Eva es contemplado positivamente por la serpiente, a manera de un bien, y negativamente por Yahvéh, a manera de un pecado. El mismo acto constituye la glorificación para el «más astuto de los animales del campo» (3.1) y la falta irremediable para el más poderoso de los dioses, pero por medio de esta representación contradictoria se hace justicia a la conciencia y a su conocimiento, pues suscitaría la admiración de la naturaleza si esta pudiera hablar y la envidia de los divinos si estos pudieran envidiar. Cuando Adán escogió su posibilidad, Yahvéh le dijo: «maldito sea el suelo por tu causa» (3.17), y la conciencia infeliz dice temblar recordando tal maldición; no obstante, para la serpiente y para los demás animales del campo, para la tierra toda, esta subjetividad, cuyo nombre contenía su origen en el suelo mismo, había devenido trabajo que convertía la realidad inmediata en forma, que se llevaba a sí misma a la madurez en este movimiento y que nada obtenía gratuitamente. Sintiéndose desterrado en una tierra estéril, Adán se hacía capaz de querer y luchar por la abundancia, y solo un alma malherida puede lamentarse a causa de este hecho, porque la transformación de la vida hostil en una imagen de la propia plenitud es la más alta manifestación del espíritu. La maldición de Yahvéh abre así la temporalidad que posibilita el destino y la historia humana, y correspondiendo a su poder ser antes que a su ser, Adán y Eva hicieron suya la forma más alta de la libertad, aquella según la cual autonomía no significa ausencia de necesidad en el obrar, sino conciencia de esa necesidad. El hombre que escribió los primeros capítulos del Génesis no pensó jamás negativamente el pecado, y por eso transcribió el discurso de Yahvéh como la expresión de una

sorpresa:

«He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto a conocer el bien y el mal. Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la Vida y comiendo de él viva para siempre.» Y le echó Yahvéh del jardín del Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. Y habiendo expulsado al hombre puso delante del jardín del Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la Vida (3.22-24).

Viviendo en el paraíso sin comer el fruto prohibido, Adán y Eva eran tranquilas bestias. Viviendo en él y sabiendo a la vez de esta vida, conociendo el paraíso como suyo, Adán y Eva hubieran sido dioses para los antiguos. La tarea de la conciencia expulsada fue desde entonces reconocer que también del árbol de la Vida habían comido los primeros padres, reconocer que es imposible transgredir la prohibición del conocimiento sin superar a la vez la muerte como fenómeno meramente biológico en la realidad del espíritu y de su historia, y esta nueva conciencia es aquella que tuvo por verdad absoluta una encarnación donde se hacía justicia a Adán. Al terminar el comentario acerca del pecado original, Hegel afirmaba:

El pecado es asumir el bien y el mal como separación; pero el conocimiento cura también la antigua herida y es fuente de infinita reconciliación. Conocer es, en efecto, aniquilar lo exterior, el elemento extraño a la conciencia, y, por tanto, retorno de la subjetividad a sí misma […]. La pérdida infinita solo se compensa por su propia infinitud, y deviene así una ganancia infinita[18].

De este modo, si la religión quiere mantener la idea de una creación en vez del concepto que retiene especulativamente la contradictoria relación de la divinidad con el mundo, si quiere pensar lo existente en la forma de algo que tuvo un principio y que tendrá un fin, las representaciones del paraíso y del pecado original son las únicas que legitiman y confieren fundamento sentimental a la

conciencia infeliz. Pero todo principio, en cuanto tal, presupone una posteridad donde el principio es negado. Este comienzo absoluto aparece en el judaísmo ligado a una imagen –la acción de comer un fruto prohibido- y se considera que este acto fue la primera manifestación del orgullo humano, reacio a admitir la soberanía de su Dios. La «ciencia» sería un privilegio reservado al Creador que el hombre inútilmente intentó usurpar, y el resultado de esta falta fueron el trabajo y la muerte. Así contemplada, la narración es perfectamente constructiva y se asemeja a una fábula moral más de las muchas que el sentido común ha producido con el correr del tiempo. Pero algo resulta inexplicable para esta representación, pues Adán y Eva, pecando, se hicieron mortales y capaces de sufrir, pero al mismo tiempo se hicieron iguales a su Dios, cuyo monólogo coincide con el consejo de la serpiente. Cuando el polvo que volverá al polvo peca, Yahvéh dice que ha venido a ser «como uno de nosotros».

Sin comprometerse con el relato mismo de la Biblia, por elemental e ingenuo que este sea, nada de lo dicho en él o acerca de él permite suprimir esta contradicción evidente. Pero si el pensar se coloca dentro de la alegoría como siendo ella verdadera y exacta, si dice sí incluso a su anacronismo flagrante, el ideal del pecado original en la forma de un acto de rebeldía o usurpación de los bienes ajenos se suprime a sí misma, y en lugar de ella surge otra, donde la falta se manifiesta como el nacimiento de la conciencia en el animal y, por consiguiente, como «el mito eterno del hombre, por medio del cual deviene precisamente hombre»[19]. Los primeros humanos, meros vivientes designados como «suelo» y «polvo», aun cuando poseyeran la figura de su Dios, recibieron una prohibición. Esta prohibición develó su ser como un poder ser. Pero el poder ser es infinitamente más difícil de llevar que el simple ser, y la realidad aventaja a la posibilidad en que no angustia, mientras la posibilidad despierta al que se lleva en ella a la nada general de lo existente, suscitando la libertad más ineludible. La posibilidad no significa que es posible cometer tal o cual falta contra el designio divino; la posibilidad significa solamente que se puede. Esto que se puede, el pecado absoluto, la pecaminosidad presente en toda condición humana, es tener conciencia.

(Imaginemos a un niño o, mejor aún, a dos niños que crecen jugando en un jardín donde todo aquello que podría causarles dolor ha sido retirado, e

imaginemos también que les hemos dicho: todo cuanto tenéis aquí es vuestro y podéis jugar con ello, salvo las manzanas de este árbol de la Ciencia, del Bien y del Mal, porque comerlas es morir sin remedio. Los niños comerán las manzanas, si son humanos, cuando la libertad que la prohibición ha abierto en ellos haya madurado, pero no comerán por conocer el bien y el mal o la muerte, que les son forzosamente desconocidas, sino porque corresponde al ser capaz de entender una prohibición el acto de transgredirla, y este acto no será rebeldía ni orgullo, será la rigurosa toma de conciencia de la prohibición misma, es decir, su verdadera y profunda obediencia. Pero si sustituimos la realidad inmediata de un árbol cargado de frutos por aquello que simboliza, por el conocimiento de las cosas todas y de su oposición, y si nuestra orden dice: «de ningún modo os detendréis ante algo preguntándoos qué es y cómo ha llegado a ser para vosotros», los niños, que en principio acatarían la orden simplemente por incapacidad de transgredirla, se verían después obligados a pecar, siendo así que este pecado no consistiría tanto en pensar tal o cual cosa, sino en pensar la prohibición del pensar.)

La caída de Adán y Eva consistió en alcanzar la conciencia de los mismos, y el peligro en que situaron al hombre posterior fue la posibilidad de conocer, porque consumando la posibilidad que se hacía efectiva en la transgresión abrían en realidad una doble posibilidad –la conciencia del trabajo y la conciencia de la muerte- que contenía a su vez la posibilidad de la absoluta imposibilidad de todo estado alcanzado de existencia. La religión positiva insiste en considerar el trabajo y la muerte en la forma de un castigo, pero lo que manifiesta razonando de ese modo es el arrepentimiento ante la indestructible realidad de la conciencia de sí y una repulsa milenaria ante el conocimiento. Trabajo y muerte ya los tenían Adán y Eva antes de pecar, porque Yahvéh «dejó al hombre en el jardín del Edén para que lo labrase y cuidase» (Génesis, 2.15), y nunca habían comido los primeros padres del árbol de la Vida eterna, pero el trabajo y la muerte estaban en ellos como potencias extrañas, de tal manera que la labranza del suelo no era su transformación de acuerdo con un proyecto humano, y el morir era solo cerrar los ojos. Con la conciencia, sin embargo, aparece la negatividad absoluta, la potencia infinita del espíritu; el trabajo se manifiesta como la posibilidad necesaria de conferir forma humana a un mundo que tiene sus propias leyes y es indiferente a la felicidad del hombre; la muerte se manifiesta como la posibilidad, igualmente necesaria, de «hacer abstracción de todo, de abandonar todo, de no ser hecho jamás dependiente, de no ser tenido por

nada»[20].

Con respecto al mito del origen, se impone, por tanto, superar la consideración del trabajo y de la finitud temporal a manera de un castigo o penalidad, pues permaneciendo en ella lo único que el entendimiento consigue es abominar de la alta y difícil libertad humana o, lo que es aún más inaudito, abominar del tránsito que transformó al animal en hombre. Inocente es solo la ausencia de operación, la radical ignorancia, el ser de una piedra y ni siquiera el de un niño, como señala Hegel. En esa medida, toda conciencia es conciencia de una caída que se expresa religiosamente en la forma de un ser expulsado de la hospitalidad de la falta de conciencia, pero es preciso renunciar al dolor de dicha caída, pues por ella se hace hombre el hombre, y el mismo Yahvéh sancionó este paso fundamental diciendo a Adán que se había hecho igual a los celestes. Sin caída, es decir, sin conciencia de sí, no solo falta el hombre, sino el paraíso mismo y, con él, la imagen de algo perdido que es preciso reconquistar. El hombre, hecho a imagen y semejanza de su Dios, debía buscar el conocimiento que arruinaba la unidad natural, pues tal conocimiento es el elemento divino del cual participan los humanos; si amaban a su Dios, Adán y Eva debían amar también el patrimonio más propio de Yahvéh, y solo el acto de querer tener conciencia manifiesta este amor en su plenitud. El verdadero crimen consistiría en no haber comido del fruto en cuya virtud se hacía el hombre un efectivo semejante a Dios, en cuanto que tal omisión representa no solo la huida ante toda libertad, sino el desprecio por lo divino y el odio del hombre respecto de su propia naturaleza. El pecado original se hereda solo porque no constituye ningún acto aislado o contingente, ni ninguna manifestación de lo inferior en el hombre, sino la operación de lo divino que habita dentro de él, y no fue ninguna falta confesable y suprimible sacramentalmente; el pecado original se hereda porque los hijos y los nietos del hombre también devienen hombres. Se puede pensar que los animales son más felices y añadir que «todo es vanidad y atrapar vientos» en la existencia humana; se puede también comprometer el conocimiento en una prolija discusión acerca de su perversa tendencia al saber, pero quien duda del hombre y quien se arrepiente de serlo, duda de Dios y se arrepiente de tener un tal concepto por absoluto, porque hasta ahora nada indica en las comunidades animales la adoración de otra alteridad que su alimento cotidiano.

Cabe aún decir que las palabras de Yahvéh, reconociendo en el hombre pecador a un igual y su acto de cerrar el paso al árbol de la Vida, son ironía, y más de un comentarista del texto sagrado se ha atrevido a formular tal interpretación. Por ella se afirma que el Dios del judaísmo no solo era el paradigma de la envidia y el rigor, sino también un ente cínico y burlón. A los que creen en la ironía de Yahvéh, ciegos ante el despliegue prodigioso de la historia de esa pura posibilidad que desciende de Adán, cabe oponer el reverso de su propia afirmación haciendo una nueva ironía sobre la suya:

El pecado original, la vieja injusticia cometida por el hombre, consiste en el incesante reproche que se hace el hombre, en su protesta de que se le hace injusticia, de que él fue víctima del pecado original[21].

## LA ALIANZA

La primera y fundamental necesidad de la conciencia monoteísta se relaciona directamente con la actividad de separar, es decir, con el despliegue de su propio entendimiento. Esta actividad de separar se hace patente como escisión radical entre Yahvéh, puro espíritu, y el mundo, pura totalidad objetiva muerta, o, si se prefiere, como la simple escisión entre el bien y el mal. Es este un decisivo salto hacia delante de la conciencia y, sin embargo, se opone a su propio movimiento, pues aquello que la conciencia de la escisión entre Yahvéh y el mundo posee como suprema certeza es la unidad del Creador y lo creado en cuanto directa relación causal. El acto de concebir lo Uno es irreversible, implica, aunque solo sea a modo de «también», aquello que la conciencia necesitaría excluir, y en su trabajo de separar lo uno (Yahvéh) de lo múltiple (el mundo) dice, en realidad, que son lo mismo. Pero cada vez que esta identidad se manifiesta, el judío abandona su fe, retorna a los ídolos que expresan la unión inmediata del espíritu y la tierra, y queda roto el pacto monoteísta. La actividad del entendimiento es absolutamente negativa, vive de la separación permanente de aquello que, en cuanto separado, tiene siempre junto a sí la amenaza de una unión. Sin embargo, cuando esta unión reaparece –como en el Sinaí, donde Yahvéh es uno con el volcán, el espíritu de ese monte que despide fuego- reaparecen también los

ídolos y el terror persecutorio inmediato, y la teofanía suscita el culto al becerro de oro. Para poder permanecer en esta actividad pura del espíritu, en la escisión permanente del «Yo soy» y lo meramente dado, el judío solo tiene a su disposición la posibilidad de escindirse él mismo en un Dios y una naturaleza, la posibilidad de convertir en religión la dualidad sujeto-objeto que acaba de concebir en cuanto concepto de lo real.

Si la noción del espíritu divino monoteísta proviene del rencor a la tierra dada al hombre en la forma del obligatorio ahí, o si es esta idea de Dios la que funda el ánimo de eterno desterrado del fiel, es cosa difícil de decidir, y de poco sirve la respuesta en uno u otro sentido, porque no se persigue el encadenamiento que fija al pensar en relaciones cerradas de actividad y pasividad, sino el concepto que se despliega a sí mismo en la Escritura. Lo que sí se impone con fuerza a la reflexión es la fidelidad de una tierra estéril al Dios único. La ardua tarea de escindir estos términos, recíprocamente fieles, es la verdad de la bendición que abre el primer libro de la Biblia: «Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (Génesis, 1.23). Si la vida del fiel no da cuenta de esta separación total entre la naturaleza y Yahvéh, la orden del Dios absoluto sería una blasfemia contra sí mismo o un mero imposible.

## El primer pacto

La inicial prueba de la existencia de un Dios único para toda la tierra o, si se prefiere, la primera prueba de que en alguna manera se había extendido la fe monoteísta es el diluvio en el modo en que aparece relatado por el Génesis[23]. El conflicto inherente al concepto judío de creación se despliega aquí como la posibilidad de la nada para todo lo vivo.

Y dijo Yahvéh: «Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado –desde el hombre hasta los ganados, las sierpes y hasta las aves del cielo-, porque me pesa haberlos hecho» (Génesis, 6.7).

La vida ha sido sentenciada a muerte por el principio de la vida, y el hombre, que mediaba entre la fuerza determinante y la sustancia determinada, será borrado por la simultánea acción de ambos opuestos.

Pero Noé halló gracia a los ojos de Dios (Génesis, 6.8).

La vida había sido amenazada, bautizada mortalmente para una resurrección de sí misma. La fe monoteísta necesitaba inaugurar su universo con el desastre cósmico que daba fe de la potencia de su Dios, que demostraba la pasiva destructividad de lo natural. Pero para la conciencia judía, que piensa al comienzo como diluvio, solo hay dos certezas inmediatas. La primera de ellas es lo que Hegel llamó «inmensa incredulidad ante la naturaleza»[24], un sentirla ciega y susceptible solo de ser dominada o temida; para todas las generaciones posteriores, el relato bíblico, esta narración, constituye un testimonio del provisional cobijo que la tierra proporciona, del desamparo del hombre no ligado por adoración al Dios que determina. Pero la segunda certeza es, en cierto sentido, contraria a esta incredulidad ante la naturaleza, porque indica que Yahvéh ha de ser fiel al producto de sus manos, que puede aborrecer su obra, pero habrá de salvar de ella algo siempre para salvarse a sí mismo; un Dios de lo inexistente sería una nada tan perfecta como la tierra desprovista de vida y un Dios de lo puramente objetivo no es sino un objeto sin espíritu. El desarrollo de esta doble y contradictoria certeza funda la primera alianza: Noé construye un altar a su Dios y este le bendice, nombrándole rey de lo creado. Así la relación de la conciencia con su divinidad y su mundo adopta la forma de un arcaico ius, de un vínculo solemne de sacrificio y gratitud, donde el amo empeña su palabra y el siervo su fe en lo que respecta al control del suelo, donde las criaturas del uno habitan y donde las bestias del otro pastan. Los términos de este pacto son simples y claros, aparentemente fáciles de cumplir.

Todo lo que se mueve y tiene vida […], todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. Solo dejaréis de comer carne con su alma, es decir, con su sangre, y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre […]: a todos y a cada uno

reclamaré el alma humana (Génesis, 9.3-5).

Yahvéh solo solicita del hombre que le otorgue perenne reconocimiento y le reserve el alma de la carne, pero esta segunda exigencia encierra una orden de incomparable hondura que con el tiempo habrá de mostrarse como la esencia misma de la religiosidad. La orden –en lo inmediato, una norma que excluye el homicidio- encubre un mandato que acabará diciendo: resérvame tu alma y gobierna como quieras tu cuerpo y el de los demás seres vivos, que nada vale. Estableciendo tal cláusula, Yahvéh aparece como aquel que sabe o conoce el ansia de abundancia y longevidad en el hombre como su verdadera miseria, como aquello que le otorga el estatuto de lo dependiente, hasta tal punto de que para satisfacerse entregará lo supremo, y el paralelo más cercano de este recibir, todo a cambio de enajenar el alma, es el mito fáustico. La primera alianza contiene en realidad el pacto de venta del espíritu a cambio de la protección y el poder sobre lo inmediato, pacto que en la modernidad solo se concibe teniendo por acreedor al mismo diablo, porque solo a la potencia maléfica se atribuye tal usura. La prohibición bíblica relativa a la sangre es, por consiguiente, la inicial expresión de una profunda exigencia religiosa, aquella que escinde lo espiritual y lo carnal, el alma y el cuerpo. Como símbolo de lo que fluye y jamás reposa, como expresión de permanente inquietud, renunciar a la sangre –que el Génesis expresamente identifica con el alma- es renunciar al espíritu en la carne, alimentarse de lo puramente muerto. Y que esta cláusula pavorosa fue entendida en cuanto tal y no solo en relación con el acto de comer lo prueba el hecho de que para la conciencia judía no haya existido nunca tal espíritu en la carne, sino la contradicción insalvable entre ambos, la disyuntiva rigurosa entre salvar el alma y abandonar el cuerpo[25]. De este modo, Yahvéh pide lo concreto y esencial de lo vivo, aquello cuya enajenación provoca mayor pobreza, y es por ello que se compromete a custodiar y vengar la vida del hombre, porque solo se puede ofrecer la vida en seguridad cuando se ha recibido como tributo el espíritu que animaba esta vida. La más grande renuncia, aquella que incumbe al interior puro de lo viviente, se retribuye con el más alto precio, con la palabra que promete lo seguro, el fin del terror a ser muerto sin venganza. La promesa de Yahvéh de reclamar la sangre tiene su fundamento en la promesa del hombre de renunciar a ella en todas sus formas. Puesto que la sangre en su totalidad pertenece a Yahvéh, le pertenece también la que corre por las venas del hombre y, en consecuencia, lo que en él hay de energía y automovimiento, el alma incansable que fertiliza su cuerpo. Al igual que el siervo sacrifica su libertad y rinde culto al

Señor por el mero hecho de serle preservada la vida, y al igual que el anciano Fausto pacta para recobrar su juventud perdida, así enajena la conciencia judía su alma a Yahvéh para conservar el cuerpo, pero esta conciencia no tiene presente aún la verdadera naturaleza de la alianza que acaba de establecer con el Dios omnipotente, y el optimismo la inunda. El reconocimiento de la servidumbre –el descubrimiento de que la enajenación de la libertad degrada la seguridad al rango de un objeto sin valor- es posterior y viene representado como historia de una torre que quiso tener su cúspide en los cielos, es decir, como el fracaso de Babel. Aquí el pecado es aquel «que consiste en la falta de conciencia del pecado»[22].

El mito de la confusión de las lenguas de Babel carece de sentido si no es partiendo del primer pacto y más precisamente de la incomprensión de tal pacto. Aunque en los comentarios cristianos a la narración bíblica se hace hincapié en un supuesto pecado de orgullo, que justifica la más cruel y destructiva de las actitudes de Yahvéh a lo largo del Antiguo Testamento, no hay en el relato ninguna indicación en tal sentido, ni cólera del Dios pretextando ingratitud del hombre como con los primeros padres, ni nada semejante a la reacción ante una ofensa de ningún tipo, sino solo una fría determinación de destruir el «comienzo de la obra» humana. El destino del proyecto de Babel es la primera revelación total acerca de la naturaleza del pacto monoteísta. La descripción del Génesis dice así:

Bajó Yahvéh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos y dijo: «He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su próximo.» Y desde aquel punto los desperdigó Yahvéh por toda la haz de la tierra y dejaron de edificar la ciudad (Génesis, 11.5-9).

Sin partir de la reserva de la sangre que Yahvéh hace, esta determinación de destruir lo uno en el hombre aparece como mera barbarie o como equivocada explicación del fin de una ciudad, Babilonia, que no desapareció; pero partiendo

de la escisión entre sangre y carne, entre alma y cuerpo, la acción de Yahvéh es el único castigo posible ante la transgresión del pacto. Se viola la alianza con Yahvéh cada vez que resulta abandonada la disociación que este reclama, cada vez que la vida humana se presenta como unidad para sí misma, unidad manifiesta aquí en la esperanza de tender un puente entre el cielo y la tierra. La exigencia de escisión no hace sino reflejar la necesidad interna de la divinidad monoteísta de mantenerse en su propia sustancia, y el «soy el que soy» de Yahvéh tiene sentido solo y en la medida en que el hombre se defina simultáneamente como no siendo el que es, porque lo Uno que excluye todo espíritu independiente vive de la coexistencia de lo múltiple. Así mantener el desgarramiento humano es preservar la unidad de Dios y su separación de todo lo creado. Lo que el Dios del monoteísmo exige en el hombre es la actividad de la separación, actividad que desde Babel no puede limitarse a negar el estado actual de lo creado, transformando el mundo hostil en otro acorde con la voluntad humana, sino que más bien debe ejercitar la separación en su interior, en la consideración de sí misma como una sangre o alma y una carne o cuerpo aislados e incomunicables, aunque contiguos.

Lo que habría de suceder con un solo pueblo encarnado en una misma lengua, Yahvéh mismo lo dice: «Nada de cuanto se propongan les será imposible», y lo imposible para una religión es igualar la potencia de la divinidad. Pero este relato contiene, mitigándola al ponerla en boca de Yahvéh, una alta imagen de la fuerza del hombre; reunido en su comunidad, el hombre haría posible lo imposible, realizaría toda utopía, lograría unir cielo y tierra. Y en el fracaso del comienzo mismo de esta operación imaginaria la bendición otorgada a Noé confiriéndole el dominio de la tierra se revela como una orden de odio hacia ella, de un dominio que solo significa desprecio; el judío no debe emplear su espíritu en transformar lo dado, sino en aborrecerlo, en tener lo natural por una mera cosa, ante la cual se impone el extrañamiento y no la actividad de la superación. El proyecto de unir con una torre lo celeste y lo terrestre –que para la conciencia se presenta como acto religioso, como sacrificio u ofrenda- encubre en su ingenuidad lo uno de la creación, la identidad secreta de Yahvéh y la naturaleza, suprimiendo así la dualidad del sujeto y del objeto, surgida de la fe monoteísta. Si el hombre pudiese unir lo separado –este es implícitamente el razonamiento bíblico- se establecería como mediación pura, como aquel ente que tiene por esencia vivir la relación de lo diverso o como aquella relación universal que se vive a sí misma, pero este destino es incompatible con la presencia de un

absoluto superior y anterior al hombre. Sin embargo, no hay en el Pentateuco profesión de fe semejante en lo humano, cuya expansión solo puede ser detenida privando al hombre de su más peculiar bien, la palabra, e instaurando en la comunidad homogénea la desunión y la guerra. El castigo de Yahvéh es particularmente cruel porque pone de manifiesto el sentido de la religión monoteísta primitiva, donde el deseo del Dios único debe mostrarse a manera de pura y simple envidia; no hay ira posible, porque el hombre no ha transgredido ninguna norma particular, sino que simplemente ha olvidado la orden abstracta de la carne y de la sangre, y ha olvidado también que ser protegido por el poder absoluto exige en todo instante y lugar la servidumbre. Nemrod y los suyos no sufren la muerte y la escasez, con ocasión de su intento de unificar al hombre como destino de la relación que ha llegado a hacerse universal, porque la muerte y la miseria han sido ya aceptadas por ellos al emprender la obra de Babel y han dejado de temer el dolor que suscita la transformación del mundo hostil. Su castigo es precisamente la confusión, la miseria de no saber quienes son verdaderamente, la tragedia de perder la palabra que custodia el amor y el común destino, aquello con lo que podrían llegar a saber de sí mismos y obrar este saber.

Pero lo que asombra en el mito de Babel es su necesidad interna, el hecho de que ha debido ser inventado como ilustración de un probable peligro para la fe monoteísta –el de la unidad humana consciente de sí- que nunca surgió hasta milenios después. Atribuyendo a Yahvéh la dispersión de los hombres, la atomización de las lenguas, la oposición de los pueblos y el fracaso de todo proyecto que prescinda de la rígida escisión de lo subjetivo y lo objetivo, atribuyéndole la destrucción de una ciudad que prosperó, la conciencia judía primitiva culpa a su Dios hasta de lo no sucedido, como en la previsión de un mal posible al que habría de seguir un castigo cierto. Pero en esta previsión se acusa a sí misma, porque concibe al hombre como potencia ilimitada capaz de una obra que solo Yahvéh podría soñar y atribuye a este el acto cruel y envidioso. Resulta así destruida la primera alianza, pero no por violación del pacto, pues dicho pacto es algo en esencia provisional, una ficción de alianza que prepara la idea del verdadero acuerdo de voluntades. Su verdad radica en el incumplimiento, pues sus prescripciones son por excelencia lo imposible de guardar. Ni exigir el cumplimiento de la bendición de Yahvéh ni tampoco el de la regla impuesta a los hombres está en la mano de los que pactan; por el contrario, la bendición es, a los efectos de la existencia cotidiana del judío, una

maldición, y el servicio del pacto en realidad una idolatría, como se pondrá de manifiesto al exponer la segunda alianza, pero con Abraham y su Dios el fiel ha renunciado ya al espíritu que animaba Babel y, por tanto, a la idea de la comunidad humana.

## El segundo pacto

La segunda alianza comprende el momento de la conciencia religiosa judía, que arranca con el exilio de Abraham y se cierra con la esclavitud en Egipto. Abraham oyó la voz de Yahvéh que decía: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré» (Génesis, 12.1), con la promesa de multiplicar su descendencia hasta el infinito[26]. Abraham cumplió la orden de exilio, aunque Sara era estéril; su hijo Isaac, nacido en el milagro, y su nieto Jacob fueron los patriarcas que le siguieron hasta caer las doce tribus de Israel bajo la dominación egipcia. Fueron todos ellos pastores y gozaron de la protección de Yahvéh. Si en el período anterior la potencia y la crueldad del Dios único se manifestó en Babel, en este aparecerá como destrucción de Sodoma y Gomorra. El Génesis parece limitarse a una crónica de familia y no resulta clara la especificidad de la alianza de Yahvéh con Abraham y sus descendientes, pero atenerse a esta primera impresión sería pasar por alto lo fundamental.

Las reflexiones del joven Hegel suministran un hilo conductor por medio de su descripción de Abraham:

El espíritu que había alejado a Abraham de su familia fue también el que le condujo a través de las naciones extranjeras, con las que entró en conflicto a lo largo de su vida, espíritu que consiste en perseverar en una enconada oposición frente a todas las cosas, elevando el ser pensado a la unidad dominadora por encima de la naturaleza hostil e infinita, porque lo hostil no puede aparecer sino en la relación de dominio. Abraham erraba con sus rebaños sobre una tierra sin límites: no habría cultivado ni embellecido ninguna parcela de tierra para

sentirse más próximo a ella, para tomarla afecto y adoptarla como una parte de su mundo; se limitaba a dejar que el ganado pastara sobre ella […] El mundo entero, su contrario absoluto, era mantenido en la existencia por un Dios que se conservaba ajeno a él, un Dios del cual ningún elemento de la naturaleza debía participar, pero que todo lo dominaba […]. Solo en virtud de este Dios entraba Abraham en relación mediata con el mundo, único tipo de conexión posible entre ellos; su Ideal le entregaba este mundo, le ofrecía aquello que necesitaba, y garantizaba su seguridad ante los demás. Lo único que le resultaba imposible era amar algo[23].

Si en el pacto con Noé la promesa del Dios único se refiere al disfrute y dominio ilimitado de la tierra, en la alianza con Abraham se ciñe a la inmortalidad de una estirpe y a la concesión de un terreno que se extiende «desde el río de Egipto hasta el Eufrates» (Génesis, 15.18). Pero el sentido del pacto no es este otorgamiento, sino el fin del arraigo a la tierra y a sus habitantes, lo que Hegel llama imposibilidad del amor. Abraham cumple su pacto con Yahvéh cuando prostituye a su mujer Sara entregándola al faraón y al rey de Guerar a cambio de monedas y ganado, y cuando se dispone a sacrificar a su hijo Isaac. Es aquí, en el decir Abraham de Sara «es mi hermana» y en levantar contra Isaac el cuchillo con el que degüella a sus ovejas, donde el patriarca ratifica la alianza. Abraham solo sufre en la incertidumbre de su propia inmortalidad: «He aquí que no me has dado descendencia, y un criado de mi casa me va a heredar» (Génesis, 15.3). Ningún dolor siente por su vida nómada, ningún deshonor se atribuye por su cobardía ante la hermosura de Sara[27], ninguna aflicción demuestra ante el asesinato de su hijo, porque «lo único que le resultaba imposible era amar algo». Y puesto que nada amaba, puesto que nada podía sentir como suyo y de ninguna otra cosa podía sentirse él parte, su oposición absoluta a lo natural era a la vez el servicio absoluto de una autoridad, la fidelidad incondicional a Yahvéh. Yahvéh recibe la indiferencia de Abraham por los suyos, por los demás hombres y por la tierra como la más elevada expresión de santidad: «Por no haberme negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones» (Génesis, 22.16-17), pues Abraham es en realidad el primero en comprender la norma de la carne y de la sangre, instaurada por el monoteísmo y el hombre que reclama aquel Dios que habría destruido Babel. Abraham solo pide la subsistencia, el pan cotidiano y el pasto para sus ovejas. En él las promesas de Yahvéh resultan cumplidas aun en su total incumplimiento; Yahvéh se obliga a entregar una tierra paradisíaca, y, sin embargo, la existencia de Abraham es nómada, pero nunca se instaura en la

conciencia del patriarca este conflicto; Yahvéh promete la única inmortalidad que los judíos se toleraban, la de la estirpe, y, sin embargo, elige a aquel hombre cuya mujer es estéril y exige la muerte de su único hijo, pero Abraham no concibe el abismo entre lo uno y lo otro. Y, no obstante, Abraham está muy lejos de un símbolo de fe en la providencia, de sacrificio de lo terrenal a lo sublime, del paradigma del rigor religioso. Abraham es solo aquel que se desprendió de todo amor sustituyendo la amistad hacia la vida por la sumisión más absoluta al universal abstracto de la autoridad pura. Abraham es grande y padre del judaísmo porque su servidumbre consiguió hacerse tan completa que olvidó toda relación no presidida por el dominio. La voluntad de Yahvéh en Babel de dispersar a los hombres y enemistarlos entre sí la recoge Abraham como bendición de su tribu, y la ajenidad ante todo aquello que le rodea es tomada por religioso deber. El monoteísmo ha dado un salto más hacia adelante, y la bendición que entregaba el mundo al hombre se ha transformado en el privilegio de una tribu para humillar a sus enemigos[28] , tribu cuyo orgulloso distintivo es una simbólica castración.

Solo a Abraham, que renunció a la castidad de su esposa, a su patria en Asur, a la casa de los suyos y a la vida de su propio hijo, solo a él se otorga la orden rigurosa de circuncisión: «Os circuncidaréis la carne del prepucio y eso será la señal de la alianza entre Yo y vosotros» (Génesis, 17.11). Y si el arco iris fue la señal que recordaba a Yahvéh el primer pacto y la promesa de no volver a exterminar la vida sobre la tierra, es ahora la circuncisión el signo de la alianza. Pero en este movimiento se anuncia ya la evolución de la conciencia monoteísta, porque la señal del pacto no surge de una segura armonía del color y la luz, de los elementos naturales, sino que se lee en una herida del cuerpo del hombre. Los pueblos de la antigüedad tenían este rito hebreo por atroz mutilación, similar a aquella que se ejecuta sobre los animales para calmar su brío y hacerlos domésticos, pero Abraham no pide otra cosa a su Dios sino un símbolo de su dependencia y una muestra de su docilidad hacia él; la mutilación de los genitales presiente la Ley entregada en el Sinaí, y la estirpe de Abraham la ostenta como título de legitimación, como cuando se dice de una res que es propiedad de alguien porque lleva su marca[29]. La segunda alianza se centra así en una herida que es símbolo del honor, que lleva la servidumbre del judío por sobre la de todos los demás esclavos en cuanto que es voluntaria y tiene como Señor al Omnipotente. El judío aventaja a los pueblos vecinos en que su esclavitud la ha transformado en bienaventuranza y su simbólica castración en

pureza espiritual. Que esta pureza nada tiene que ver con la salud del cuerpo lo atestigua el lugar privilegiado que ocupa en el ritual religioso judío y en sentencias como esta, de Jeremías: «Circuncidaos para Yahvéh y extirpad los prepucios de vuestros corazones» (Jeremías, 4.4), porque es un sacrificio de obediencia y sumisión, un querer ser domesticados, el que preside el acto de circuncidar.

Abraham y los suyos acatarán la regla de la circuncisión y les será otorgada una descendencia. Sin embargo, el propio escriba, autor del relato, pone en boca de Yahvéh la verdad de esta alianza como advertencia a Abraham: «Has de saber que tus descendientes serán forasteros en tierra extraña» (Génesis, 16.13); la tierra prometida a Abraham, abundante de leche y miel en la promesa de Yahvéh, solo entrega hambre y privaciones; Jacob y sus doce hijos –las doce tribus de Israel- no la quieren ya en su miseria y emigran, fieles en su desprecio hacia los hombres, para someterse a una nueva esclavitud, en la cual tendrán por amos a Yahvéh y al faraón. Si la primera alianza hacía resaltar la exigencia de escisión entre lo espiritual y lo natural, la segunda implica el destino del exilio al lado de la promesa incumplida de una tierra santa y feraz. El destierro del judío, sin embargo, no tiene fin, porque resulta de su propio desapego al hombre y a la tierra, es una extranjera querida, y toda vez que pretenda regresar al lugar entregado a Abraham descubrirá su sentido en la huida hacia allí y no en la residencia. Vivir, para el fiel al Dios único separado del mundo, ha de ser huir de todo lugar y toda persona, y la ilusión de una tierra que podría ser amada algún día aparecerá en cuanto tal, porque el Dios único es él mismo el exilio de su fiel. Cuando después del éxodo las doce tribus procedan a repartirse y ensanchar su poder sobre la tierra prometida, la palabra de Yahvéh mantendrá el destierro aún en tal lugar: «La tierra me pertenece y vosotros no sois para mí sino extranjeros y huéspedes» (Levítico, 25.35). Acatar esta dura palabra y persistir en la adoración a Yahvéh constituye el tercer momento, la primera síntesis de la conciencia judaica.

## El segundo pacto

La alianza del Sinaí no contiene ya las anteriores promesas de protección material y dominio de la tierra en el lugar privilegiado que antes ocupaban, sino que se limita a entregar a Israel en cuanto bendición aquello que en los pactos anteriores se exigía como contrapartida de la seguridad y la fuerza. Recorriendo su propia contradicción, la conciencia monoteísta recibe como premio aquello que antes tenía en forma de deber doloroso, y así dice Yahvéh: «Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éxodo, 29.5-6). Ser la propiedad de aquel que es dueño de la tierra –huéspedes del mundo y vasallos de su señor-, he ahí lo que se otorga el fiel como supremo bien. El exilio frente a todo suelo, la enemistad hacia los otros pueblos, el servicio riguroso del señor que premia siéndolo, todo ello puede expresarse abreviadamente como donación de la ley. Israel se ha hecho capaz de recibir la norma como presente y aun como el más alto de los dones. La madurez del monoteísmo se alcanza cuando ninguna promesa, ninguna amenaza, constituye el sentido y la razón suficiente del servicio al Dios único, cuando la alianza se ancla en la pura y exclusiva asimilación de la autoridad como principio absoluto, como cuando el hijo ya no tiene a su padre por dispensador de regalos y castigos sino en forma de modelo absoluto de identificación y convierte la ley exterior al yo en su centro, como heredera del amor que alguna vez tuvo por sí mismo. El don que Moisés espera de Yahvéh es su norma y solo ella, porque la conciencia judía pide tener por ley una ley, adora la abstracta negatividad del precepto en cuanto tal; nada importa el qué de lo mandado, sino el mandamiento mismo como fin en sí mismo, y de Yahvéh solo se suplica que sea quien es, que reine y ordene.

Y, sin embargo, tampoco será guardada la alianza, donde el hombre suplica ser gobernado. El pacto –que solo reconoce como reales a Yahvéh e Israel- excluye los sentidos, pero no los supera. Ancla en el poder de Yahvéh y en la sumisión de sus fieles toda subjetividad, poniendo como objetos a los demás hombres y a la naturaleza, pero con respecto a tales objetos no logra infundir la paz de la indiferencia, sino el rencor. La norma ante los otros dioses vecinos es la de la pura destrucción, pues la aceptación de los dioses que otros hombres tienen implica aceptar e incluso amar a tales hombres; Hegel comenta:

Vuestro Dios es también nuestro Dios, es decir, no nos consideremos en adelante como seres particulares, sino como seres unidos; un pueblo que desdeña todos los dioses extranjeros debe llevar en su seno el odio de todo el género humano[24].

Porque el secreto de todo pacto es el de convenirse contra algo, su historia no es la de una observancia fiel, sino la de una continua violación a la que sigue una reconciliación cada vez más difícil e inestable. Porque la regla mosaica excluye los sentidos con peculiar rigor, condenando todo impulso no condicionado por la ley, porque aborrece la tierra y su inmediatez sobre todas las cosas, tiene presente en mayor medida que las anteriores alianzas el pecado de lo sensible y la potencia de lo natural. En el pacto que despega a Israel de la tierra y los hombres para hacer de él «un reino de sacerdotes y una nación santa», experimenta este pueblo con máxima intensidad su estado de yección en el mundo y su destino de esclavitud bajo otros pueblos. El código de la Alianza devela el estado de caída en una tierra extraña y hostil, en el mero ahí que es la existencia empírica del judío, donde hasta el agua que el cuerpo necesita para subsistir es escasa y mueve a la lucha. Sin embargo, las palabras de Yahvéh contienen un profundo consuelo:

Cuando levantes tus ojos al cielo, cuando veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército de los cielos, no vayas a dejarte seducir y te arrodilles ante ellos para darles culto. Eso se lo ha repartido Yahvéh, tu Dios, a todos los pueblos que hay debajo de los cielos, pero a vosotros os tomó […] para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo sois ahora (Deuteronomio, 4.19-20).

Con todo, el Dios único no actúa sino sobre lo tangible, y sus fieles no lo experimentan más que como fuerza capaz de alterar el mundo natural. El rigor del medio, la sequía, las plagas, la sumisión a manos de pueblos extranjeros, al igual que la fertilidad del suelo, cuando la hay, y su posesión tranquila, son el resultado del talante de Yahvéh, y este, a su vez, no es sino el reflejo de la vida justa o pecadora del israelita. De este modo, todas las determinaciones históricas del pueblo judío se convierten en una mera proyección de la pureza o impureza de su conciencia moral, responsable absoluto del estado del mundo y del

porvenir de los demás hombres; nada puede suceder al judío de la regla mosaica que no provenga de Yahvéh, y nada emprenderá este en su favor o en contra suya si no es motivado por Israel. Pero, puesto que el desierto es pobre y genera dolor en sí mismo, debe ser Yahvéh el que una y otra vez rompa su alianza con los hijos de Abraham: la conciencia judía, incapaz de asumir sin desmayo la suprema responsabilidad a ella atribuida, incapaz de mantener la aterradora relación con su medio y frente a los demás pueblos como puro diálogo de sí misma con Yahvéh, cae en el crimen de idolatría, buscando en la magia premonoteísta un mejoramiento de las condiciones materiales de vida y un alivio en su desventura espiritual. La alianza del Sinaí no presupone solo aquel espíritu de enconada oposición hacia todas las cosas y hacia todos los hombres, como en Abraham; la regla mosaica impone creer en todo instante que no hay sino imaginariamente otras tierras y otros hombres, y que incluso la que pisa el judío no es otra cosa que ilusión, porque solo el espíritu de Yahvéh y la moralidad del fiel son propiamente reales. La regla mosaica, código de un pueblo miserable en éxodo hacia un desierto prometido, excluye por irreal la abundancia de la tierra y el poder de las naciones. El ayudante de Moisés, Josué, confía en que el sol se detendrá por su sola orden y en que las murallas de Jericó se derrumbarán al toque de las trompetas, pero no porque así lo manda la voluntad del Todopoderoso, sino porque la unión de Israel con su Dios deshace la ilusión de una noche no querida y una ciudad ajena; como Moisés, Josué no cree verdaderamente en milagros –tal fe es propia del animismo y de la época evangélica posterior- porque no cree en la impenetrabilidad de lo natural y en su inercia, en nada que no sea su deuda de servidumbre con Yahvéh. El mundo y los hombres son los obstáculos que encuentra para su purificación la conciencia monoteísta, y nada más.

Al recibirse la ley como don y cerrar así la inversión de los términos de la primera alianza –desplazando el bien de Israel desde la protección que recibe hasta el puro servicio de la norma-, lo que con el mundo y los demás hombres sucede es que se desvanecen. Si la segunda alianza reflejaba una actitud absolutamente negativa hacia lo real, la tercera vive de la destrucción de esta realidad en cuanto hecho o acontecimiento y su transformación en simple señal. La totalidad de lo que fácticamente se impone a la conciencia judía se convierte en dato moral por una transposición de sentido; el servicio absoluto de la ley suspende la existencia de lo no reglado e identifica ser y valor, reduce la facticidad al estatuto de una señal de otra conciencia. El judío ha quedado ciego

y sordo para cualquier estado inmediato de lo real; no es capaz de oír un trueno o de experimentar sed, porque el trueno será la voz de Dios y la sed una prueba de su castigo; pero esta ceguera es su lucidez, que Moisés experimenta como puro diálogo ininterrumpido con Yahvéh, donde se superan los sentidos y su información. El dolor referido a la existencia empírica se ha transformado en una insatisfacción interior, en un penar por no ser digno del precepto recibido, y todo lo exterior a esta relación, contradictoria del alma consigo misma, se presenta a manera de un resultado simbólico de ella. En el desconocerse lo real inmediato a través del puro servicio de la ley, la tierra de Canaán aparece como simple lugar donde se produce el conflicto de las dos conciencias, la del amo y la del siervo, lugar cuya precaria existencia se origina en tal conflicto, y que a todos los efectos tiene el valor de una pura convención, de un abstracto dónde para el enfrentamiento de los adversarios.

Sería, sin embargo, engañoso afirmar que la recepción de la ley como bien supremo se limita a anular lo fáctico en cuanto tal, porque la verdad de este movimiento consiste en la subordinación del mismo Yahvéh. Suspendida la plena existencia de todo aquello que no sea el pacto mismo de esclavitud y purificación de la conciencia, Yahvéh queda paralizado en su acción sobre el mundo y se hace dependiente del cumplimiento de la ley que el pueblo lleva a cabo. Todo lo que Yahvéh haga lo ha hecho ya la conciencia pecadora o justa del judío, porque el Dios único ha quedado reducido al estado de guardián de su propia ley y agota su ser en la relación con Israel. Si en Noé la exigencia religiosa se manifestaba como reino de un solo Dios para todos los hombres, con Moisés se presenta como existencia de un solo pueblo para el Creador. No es en realidad el judío el que ha renunciado al mundo y a la comunidad de los hombres, sino el Dios único el que ha enajenado su relación al todo de su obra en su velar por la alianza con Israel. Entregando su ley a Moisés, Yahvéh abandona la más alta de sus prerrogativas: el principio de la actividad no motivada por otro, su propia universalidad incondicionada. Aceptando la norma rigurosa como bien y como propiedad, Moisés impone a la acción de su Dios una coherencia centrada sobre la divinidad de este; en esa medida, no solo se hace independiente del medio hostil degradándolo al valor de mera señal de otra conciencia, sino que se independiza del mismo Dios, al que toma por testigo interesado en la empresa de guardar su propia ley. Tomar por testigo al espíritu absoluto jurando constantemente en su nombre es la más alta forma de emancipación de la conciencia en el Antiguo Testamento, porque en ella el

siervo ha hecho de la soberanía del amo su propia soberanía y del rigor de su norma algo que garantiza la fuerza propia, constituyéndose así en centro dinámico del universo entero, dependiente todo él de su culpa o su rectitud. Esta sublime esclavitud de la conciencia moral es el proyecto de Moisés, pero Israel ha dejado de ser una estirpe para transformarse en un pueblo, y ahora el desgarramiento de lo natural y lo espiritual, del hombre y de Dios, se manifiesta también como oposición de la comunidad al poder de un hombre solo que concentra toda decisión en su mano. Israel se agota en la tensión que precede a la entrega de la ley y retorna a la idolatría, convirtiendo en danzas y cantos, en alegre embriaguez ante la imagen del animal fundido de su propio oro, el ánimo, a la vez orgulloso y sumiso, con que esperaba el código de la alianza. El primer movimiento de Moisés, destruyendo las tablas de la ley, da cuenta de la grandeza de su espíritu: «Cuando llegó cerca del campamento y vio el becerro y las danzas, ardió en ira, arrojó de su mano las tablas y las hizo añicos al pie del monte» (Éxodo, 32.19). Desde la posesión de la ley, Moisés tiene presente la imposibilidad de tal norma y de la fuerza que anima su alma, y su acción no se dirige contra el pueblo ni contra sí mismo; en la certeza inmediata de la contradicción insoslayable, el patriarca se dirige contra el signo visible de la relación misma. Solo en el momento siguiente la alegría de su pueblo y la ira del Dios único se reúnen en él en cuanto posibilidad de la muerte como camino verdadero. Moisés invoca a los fieles de Yahvéh y la existencia de un único Dios invisible e irrepresentable, infinitamente lejano al hombre, será demostrada por la fuerza de las armas en el fratricidio colectivo perpetrado por los hijos de Leví (Éxodo, 32.25-29). Pero el tercer momento de la conciencia judía está ya cumplido irreversiblemente cuando un hombre ha sido capaz de hacer añicos el pacto que le había sido entregado por su Dios. Por eso no es extraño que en un momento Moisés diga: «Yo, Yahvéh, vuestro Dios» (Deuteronomio, 29.5), porque al valor de recibir ley severa Moisés añadió la posibilidad que el hombre tiene de aniquilarla con sus propias manos. La vida de la tercera alianza será el conflicto entre el monoteísmo puro de Moisés y la idolatría en que recae Israel una y otra vez, pero la descripción de tal conflicto constituye la moralidad del pueblo judío, es decir, el concepto de la regla mosaica como religión de la ley.

## LA MORALIDAD DE LA LEY

Para la regla mosaica existe ya una Trinidad, pero no se funda en el despliegue de una conciencia religiosa, sino en una representación estática de la totalidad constituida por tres figuras –Yahvéh, Israel y la tierra-, todas ellas separadas e incomunicables. La conciencia se relaciona con el mundo solo a través de su divinidad; abomina de él, pero lo habita. La divinidad, a cuya semejanza está hecho el hombre, lo entrega a la promesa jamás cumplida de un dominio total sobre la tierra; en el mejor de los casos, el Dios uno suministra a la conciencia la certeza de que tal tierra carece de realidad y es solo un escenario indiferente al drama espiritual que tiene lugar en su interior. El mundo, puro objeto que solo posee sentido y vida en su ser para Yahvéh o el hombre, representa, sin embargo, al primero y solo a él sirve. La actividad de la separación, el trabajo de deslindar lo espiritual y lo natural, que caracteriza la operación intelectual del monoteísmo, progresa convirtiéndose de expresión de una diferencia extraña al hombre en expresión de una escisión en el interior del hombre mismo, y así el fiel se contempla como unidad absolutamente contradictoria, donde simultáneamente se pone la intuición de lo sublime en el modo del servicio de Yahvéh y el reino de lo natural inerte. El judío tiene esta escisión de lo idéntico desde el comienzo mismo de su religiosidad como tabú acerca de la sangre, sangre que equipara el alma de lo vivo, y esta diferencia interior se nombra ya en el Génesis como distinta naturaleza del cuerpo y el alma. Frente al espíritu absoluto de Yahvéh, el fiel es solo existencia terrenal, biologismo estéril, mero anhelo que no dispone siquiera de nombre o imagen a la cual ligarse. Frente a la obra de su Dios, al mundo como un objetivo o cosa universal, es solo impotencia física y dependencia que humilla. Como intuición del espíritu, aquello que teme y a la vez desprecia es la existencia empírica, el ser-ahí, en cuanto lejanía infinita de lo divino, pues la vida natural es para él por su fundamento mismo el principio de toda corrupción y desdicha, algo que solo podrá reconocerse a sí propio a través de una permanente negación. En cuanto dominio de lo singular y cambiante, de la objetividad privada de espíritu, la vida natural alcanza su cumplimiento solo por medio de una absoluta represión, represión cuya experiencia custodia como el progresivo despliegue de la ley de Yahvéh. Pero la vida natural permanece en una ambivalencia ante lo inmediato, temiendo y amando al universo de los sentidos y sostenida por el impulso indestructible, que quiere guardar la existencia a cualquier precio, vendiéndola a cualquier dios. De este modo, la conciencia establece no una oposición simple dentro de sí entre el ser y el deber ser, sino una oposición doble que en un plano separa espíritu y existencia terrenal y en el otro se escinde en la contradicción de la vida y la muerte. Puesto que la idea del cielo no ha surgido aún para la conciencia como posibilidad de conciliación de estos opuestos, puesto que no hay aún alma o

sangre humana inmortal, el pueblo judío se coloca ante todo evento, como viviendo el conflicto insalvable de guardar la vida, acatando la bendición imperativa de Yahvéh («creced y multiplicaos») y evitar, sin embargo, la tierra, que aparece a manera de mero objeto, frente al cual solo es posible la dominación o la servidumbre. Pero el dominio del mundo no tiene para el judaísmo el sentido de un trabajo transformador, sino el de una independencia; es la dominación pura que se manifiesta como exilio voluntario. Frente a los otros pueblos, frente al espacio de terreno que su actividad cubre, frente a Yahvéh, el judío se compromete

a mostrarse como pura negación de su modo objetivo o a mostrar que no está vinculado a ningún ser ahí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, a mostrar que no está ligado a la vida[30].

Esta prodigiosa tarea de demostrar desde una vida que no cree en su inmortalidad la falta de dependencia con respecto a la vida, este existir empíricamente en el orgulloso desprecio por la existencia empírica, es la medida de la voluntad de dominio en el judaísmo. La autonomía de la conciencia se funda en una dependencia absoluta respecto del ser autónomo, mediante la cual el fiel se desliga del servicio a lo inmediato, y reconociendo como única potencia al Dios invisible e innombrable el judaísmo alcanza una libertad puramente negativa que salva la vida condenándola. El temeroso de Dios, el justo, es su protegido, y en cuanto tal resulta preservado de la muerte, pero dado que este justo es la negación de todo lo biológico, el sentimiento de estar manchado e impuro por su propio cuerpo, la salvación del fiel es a su vez la muerte de la vida natural. Permanece en el mundo el que lo tiene por valle de lágrimas y lugar del pecado, el que regula, como en Levítico, la operación del amor entre hombre y mujer contiguamente a las prescripciones relativas a la lepra y los tumores. En su conflicto interior, el pueblo judío lucha desesperadamente por una existencia que nada vale, que solo es, en el mejor de los casos, perfecta esclavitud ante el Señor absoluto, que recibe como castigo de una inquietud sin esperanza y que se retribuye con dolor y miseria. De este modo, su primera noción de lo incondicionado, el concepto puro del amo, es su primera humillación, el primer desgarramiento radical de la conciencia con respecto a su medio. Concebir unitariamente la totalidad de lo que hay se paga con el nacimiento de la moral

que dice del hombre que es polvo, y de este modo el salto de la magia animista y caótica al monoteísmo es también el salto de la buena a la mala conciencia, de la ingenua fe en sí a la mortificación como aquello que salva. No experimentando el individuo su temporalidad y su solidez espacial como morada en lo divino, la operación de la vida, sofocada entre las dos potencias exteriores del sujeto y el objeto, se presenta siempre como el resultado de una esclavitud o un señorío: esclavo de su cuerpo o dueño de sus impulsos, el judío no puede jamás abandonar la relación de inmediato dominio; una parte de sí será necesariamente doblegada por la otra y nunca dejará de haber dentro y fuera de él algo que vence y algo que es vencido, de tal manera que en el pecado y en la virtud siempre habrá un representante secretamente odiado de la victoria. Pero el castigo, donde lo contrapuesto elige al sujeto de la derrota, es en todo caso para el Antiguo Testamento un dolor externo, una pena que llega desde el exterior en forma de catástrofe tangible merecida, y en el temor de ese castigo la conciencia descubre que aún no ha logrado hacerse independiente del mundo fáctico. En el castigo de Yahvéh, el judío descubre que no teme en realidad a su Dios, sino al mundo, y es así, en cuanto ánimo de Yahvéh predispuesto a la punición, como la conciencia negativa del judaísmo permite que se filtre en ella la nostalgia por el mundo perdido. Que el Dios del monoteísmo premie y castigue con lo natural no mediado a un pueblo que ante todo reclama para sí el honor de no estar ligado a lo inmediato expresa una contradicción en la ley mosaica, pues al no pensar lo puramente imaginario –el pecado de la conciencia en cuanto tal- se cierra la posibilidad de contemplarse a sí misma como lo que es. La regla mosaica no alcanza todavía el estatuto de la ética y se mueve en el universo jurídico del talión y la venganza de la sangre; se tiene por exterior e inmutable, y no conoce el vínculo que liga todo crimen a un posible perdón.

Sin embargo, «los judíos se complacían demasiado en su orgullosa servidumbre»[25], sabían de su prioridad en el acatamiento de la unidad absoluta de lo existente como espíritu de Dios. Yahvéh es su Dios, una divinidad nacional, y de aquí parte la misteriosa teología política que informa los libros históricos de la Biblia. Sin este pueblo, tal Dios sería uno más, con Behemoth, Leviatán y Azazel, de los demonios del desierto y la noche, o la divinidad del volcán Sinaí; con él, reinará sobre toda la tierra. De ahí la firmeza con que Moisés disuade a Yahvéh de castigar a su pueblo (Éxodo, 32.12-14), de ahí también que Abraham se atreva a decir a su Dios, cuando recibe la orden de exilio: «¿Qué me darás tú?», y que Jacob luche cuerpo a cuerpo con un

«hombre», que es Yahvéh, y le exija por la fuerza su bendición[31]; cuando Jacob tiene entre sus brazos inmovilizado al Dios del monoteísmo no pregunta por qué ha sido atacado, ni tampoco pretende matar o herir a aquel que le ataca, sino que se limita a obtener, por medio de su servil y orgullosa tenacidad, una bendición que es independiente y hasta opuesta a la voluntad de Yahvéh. La misión de los israelitas –palabra que literalmente se traduce: «los que han sido fuertes contra Dios»- es, pues, tanto adorar a su Dios como consumarlo, tanto obedecerlo como instaurarlo, tanto dar testimonio de él como realizarlo en la tierra. Al revés que otras religiones, la mosaica no busca en realidad la protección por medio del culto, sino que se afana en obtener una bendición total, y por esto ha de entenderse un acuerdo con lo más profundo de la fuerza. Al luchar por la bendición, Jacob demuestra que no la necesita como otorgamiento de nada particular, que ha superado el terror a la soledad y a la violencia, pero que no ha suprimido el orgullo y la ambición. Del combate con Yahvéh sale el patriarca herido físicamente, pero en la seguridad de haber visto cara a cara a su Dios -«un hombre», dice literalmente el Génesis- y haberle exigido reconocimiento. De ahí que Yahvéh diga a Jacob: «Has sido fuerte contra Dios, y a los hombres les podrás» (Génesis, 32.29), porque el fuerte ante la fuerza –y este no es sino el que la busca por el camino del acatamiento- es fuerte en mayor medida ante la debilidad. Sin embargo, en este pedir la bendición y no nada determinado se revela la segunda diferencia esencial del judaísmo con respecto a otras religiones, porque en ellas o se piden bienes particulares o se pide simplemente una «salvación», mientras que Jacob exige el reconocimiento de hijo primogénito[32]. Solo se bendice al hijo que ha de heredar la autoridad del padre, y la bendición es el acto mismo de transmitir tal poder. Exigiendo la bendición y solo ella, el judío se coloca inmediatamente en el lugar del heredero universal, aunque esta condición solo será reconocida en su justo valor siglos después, en la doctrina de Pablo de Tarso.

Sin embargo, la tercera diferencia esencial del monoteísmo con respecto a las religiones de su tiempo es, en palabras de Kierkegaard, que «en el judaísmo llena el sacrificio el lugar que en el paganismo ocupa el oráculo»[26]. La ambigüedad de la respuesta del oráculo ante la pregunta por el destino es suprimida en el monoteísmo por la certidumbre de una culpa, y la certidumbre de esta culpa anclada en la existencia de una ley. Como guardián de esta ley, el Dios único exige del fiel un perenne sacrificio, que se identifica con el cumplimiento de esta ley misma. Mientras el sacrificio fue, como en la

inmolación de Isaac, un hecho aislado que tenía por función poner a prueba la fidelidad de un sujeto, el monoteísmo judío no abandonó el estatuto oracular y vivía en la ambigüedad de una providencia no reglada, pero a partir del código de la alianza toda incertidumbre acerca del destino es postpuesta ante la presencia de una ley. El sacrificio que la ley impone es siempre el mismo: desaparición de lo singular, dominio coactivo del universal. Ante la ley el individuo ha de ser como el todo de la especie, y el todo de la especie idéntico a un ideal de universalidad. Por ello la ley solo posee sentido cuando lo particular se opone a lo particular y el juego de las fuerzas es el juego de la destrucción. La ley es aquella unidad de las diferencias que no las supera, pero sí las jerarquiza, teniendo por ilusoria la reconciliación del amor e imponiendo desde fuera la igualdad. Aunque Yahvéh, como los otros dioses del mundo antiguo, sea objeto de un ritual específico y de un régimen de ofrendas materiales, no reclama en realidad del judío sino la observancia de una ley, que es civil y penal, pero que, ante todo, posee una promulgación y una sanción divina. Por ser el servicio de Yahvéh el servicio de una ley, el espíritu negativo del precepto –la subordinación de lo singular a lo universal- entra en la vida cotidiana del fiel, abarca no solo el rito, sino el acto de comprar y vender, la actividad de contraer matrimonio, la de levantar un cadáver y cualquiera otra que no sea el puro sueño. Todo aparece sujeto a una norma y esta ligada inmediatamente a una sanción divina. La ley de Israel podría enunciarse en un solo artículo que dijera: es ley tener presente que siempre ha de haber ley. Cualquier unidad de las diferencias que no se lleve a cabo a través de la imposición jurídica del universal, cúspide de la pirámide jerárquica, es ilusoria o criminal. Pero lo propio de cualquier ley es la renuncia con respecto al interior del hombre, la desconfianza hacia lo particular; a los efectos de la ley es idéntica la ignorancia que el saber, el cumplimiento por inclinación y el cumplimiento por represión. Yahvéh entrega como deferencia a Israel aquello que petrifica su desconfianza hacia este pueblo «de dura cerviz», mientras la conciencia judía recibe el precepto como donación. Sin embargo, tal ánimo contiene una emancipación de Israel, porque si antes su servidumbre se refería al universal incondicionado puro –Yahvéh-, ahora se refiere a una norma que, en cuanto tal, se limita a sí misma; el Dios de los judíos se fija con ella un esquema rígido para el despliegue de su relación con el fiel.

Pero se trata de saber si hay una moralidad de la ley, y la respuesta del joven Hegel en este sentido es inequívoca; la moralidad de la ley es «el ente objetivo, es decir, el servicio, la sumisión a un extranjero»[27]. Con todo, lo que determina la

objetividad de la ley, su positividad, no es tanto quién la imponga como la relación que ella guarda respecto de sus propias prescripciones. La juridicidad transforma la relación subjetiva en una institución, cuya dinámica interna no coincide con la voluntad particular de los sujetos que la dieron nacimiento y es en todo el ideal de esta voluntad, opuesto a ella misma. Frente a un pretendido caos de la subjetividad entregada a su autonomía, la ley opone lo abstracto –y por abstracto ha de entenderse sobre todo lo inmediato- como separado y universal. Frente a la concreta y compleja relación del hijo al padre, la ley opone la abstracción del respeto como propia de todo hijo y contraria, por tanto, a todo hijo; al presuponer la oposición del individuo a su propio sentimiento –la ley se apoya en la irreverencia del hijo y sin ella no es- convierte ambas actitudes en algo fáctico y mensurable, lo que equivale a decir que convierte la abstracción del hijo en algo capaz de ser enjuiciado. Al ser la propia oposición interior del individuo algo sobre lo cual puede ejercitarse el juicio de valor, se convierte este en un ente objetivo y, en cuanto tal, en un ente susceptible de coacción externa. Al serle aplicado el castigo, el hijo rebelde descubre que su ánimo ante la autoridad no era propiamente suyo –su acto obtiene la configuración que actualmente posee en virtud de un precepto anterior- y que, sin embargo, mueve homogéneamente a la comunidad contra él. Así el castigo demuestra la culpabilidad de todos y descarga la angustia objetiva del reo, pues en tanto en cuanto castigo objetivo por una conducta objetiva demuestra el encadenamiento causal de la autoridad del padre y la rebeldía del hijo para todos los individuos, salvo para el propiamente exterminado por la ley, que en su crimen alcanza el estatuto de la subjetividad pura en la objetividad del precepto[33]. La moralidad de la ley, al afirmar como objetivo el delito potencial de todos, solo libera al culpable en acto, porque la ordalía de la vida en una comunidad rigurosamente patriarcal presupone el delito y solo excluye de su realización efectiva al cobarde, a aquel que custodia en su imaginación aquello que otro convierte en actividad. La desconfianza de la ley hacia todo lo singular acusa al que cumple el precepto de infidelidad hacia sí mismo y prefigura en él una inevitable atracción con respecto al transgresor real. Como, a su vez, el criminal recupera desde lo más profundo el honor recibiendo como castigo la materialización de la mala conciencia de la comunidad, la dialéctica de la ley se constituye como una tensión interna, por medio de la cual cada hombre quiere, pero teme, ser el que es. De ahí que cuanto mayor sea la severidad con que un individuo pretenda servir al precepto, más culpable habrá de sentirse, e incluso se acusará de crímenes que para la mayoría son inocencia, porque el honesto servicio de la ley llama a culpabilidad constante que se redime como subjetividad aniquilada; los profetas y los justos de Israel –más tarde los santos- demuestran que la ecuación

de la ley no se encierra en una fórmula simple de rectitud, donde se aparta toda transgresión, sino que la más profunda rectitud implica la conciencia de una constante transgresión, y que solo la indiferencia hacia la ley asegura su pacífico cumplimiento. Pero la indiferencia hacia la ley olvida necesariamente su naturaleza de donación y, en consecuencia, su bondad misma. La ley es un llamamiento universal a la culpabilidad, pero afecta solo a aquel que descubre su esencial desconfianza por lo singular y no se detiene en ella, sino que, buscando el reconocimiento universal de su propia subjetividad, viola la norma y la suprime como algo exterior. La desconfianza de la ley se despliega como irrevocabilidad de los actos humanos, como fidelidad de lo abstracto y objetivo de la conducta al todo de ella misma, pero ni la irrevocabilidad ni la desconfianza que la presupone son una consecuencia inmediata del deseo del hombre mismo, único sujeto de la ley, sino que se presentan como estados de ánimo de otro, de Yahvéh. Al manifestarse todo el proceso de la hipócrita obediencia y de la transgresión audaz como servicio a una voluntad infinitamente ajena, la victoria del universal objetivo sobre lo subjetivo singular aparece como puro temor de Dios. Pero no en el criminal, que ha obedecido la condena del hombre singular contenida en el precepto y la ha superado (de ahí que sea imperativa su muerte o el fin de la ley), sino en la masa de los obedientes. Esta angustia ante la nada de lo singular sometida al anatema de Yahvéh es el sentimiento de la ley y la moralidad de la conciencia mosaica. Carente de amor, el judaísmo es, sin embargo, capaz de lo sublime en alto grado, y puede expresar el honor de la esclavitud en toda su realidad:

el temor del Señor como un paraíso de bendición protege él más que toda gloria (Eclesiástico, 40.27).

Solo la personalización de la ley, la conciencia de la ley como otro, suministra alivio a los sujetos acusados por su desconfianza. El principio de indeterminación de la norma se cumple en la indicación del sujeto absoluto como su origen. Al desplazar el judío la ley que rige su actividad a la actividad de un otro, el placer puede desplazarse hasta el dolor y el miedo transformarse en la verdadera bendición. Pero en su ansia de ser consumida en el sacrificio ante la autoridad absoluta, la conciencia no solo prescinde de la libertad, sino también de la moralidad misma, porque el servicio de la ley como santo temor al

castigo y nada más oculta necesariamente la justicia de la norma y añade al misterio de su donación el misterio de su letra misma. En el temor de Dios, lo temido es indiferente. Puesto que el cumplimiento de la ley es lo único que incumbe al individuo, siendo su promulgación y sanción obra de un otro, y puesto que tal cumplimiento se hace depender de una disciplina que aniquila lo singular sin superarlo y no de una inclinación natural del hombre a conocer y actuar lo justo, lo más ajeno a Israel es la idea de la equidad. La moderación de la ley –el reconocimiento de la verdad que dice summum ius, summa iniuria- no existe para la conciencia del Antiguo Testamento, porque la norma evita en todo momento reflejarse en sí misma y contemplar su más allá, y porque su trascendencia –la ley consciente de sí corrigiendo su propia acción- sería una superación de la propia autoridad exterior y, en tal medida, una superación del reino de Yahvéh. Pero sería equivocado deducir de todo ello que la ley mosaica es llanamente injusta, porque la ausencia de equidad –el desprecio por todo lo que no ha alcanzado el estado del universal negativo- alcanza su profundo sentido en la inexistencia de perdón y de premio alguno que no sea el mismo temor de Dios. La grandeza del esclavo judío arranca de que no pretende en su servicio de la ley otra cosa que coartar la vida natural, de que no cree en otra vida ni la pide para poder mirar así compasivamente su existencia anterior como mero preámbulo. La ley absoluta, cruel e inequitativa, la ley que maldice al hombre, demuestra el profundo vínculo que une al judío con la vida, vínculo que aparece como un básico impulso hacia la destrucción de sí mismo. En la medida en que esta destrucción no afecta al propio ser del judío, sino a su existencia empírica –el ser del judío es siempre idéntico: Yahvéh-, a su desear lo inmediato y recurrir a la clemencia de los ídolos y los otros pueblos, la mortificación que se otorga como ley puede muy bien llamarla sabiduría, porque no desea salir de la vida, sino negar la vida, y no pretende resurrección, sino terror y servicio ante aquel que considera su verdadera imagen. En la religión de la ley, el judío expresa ante todo una obstinada oposición al momento de lo real que le incumbe llenar con la existencia, y la fuerza de esta oposición se manifiesta como ausencia de fe en la inmortalidad; lo esencial de la idea religiosa de inmortalidad es un sentimiento de estar conforme con lo presente y no exigir más del aquí ahora que se posee un allá, pero el judío en su orgullosa servidumbre se niega a la precariedad de la existencia empírica en el modo de posibilidad de otra existencia, pues su oposición adopta la forma de un sacrificio puro que nada reclama a cambio sino la certeza de su propia transformación. En la ciega obediencia de la ley, Israel busca una y otra vez lo mismo: ser fiel a una figura de sí que considera idéntica al espíritu absoluto; si la ley que sirve fuese propia, en el sentido de emanar de sí mismo y del sí mismo que tiene ante los ojos

constantemente, la identificación con Yahvéh, del cual se pretende imagen y semejanza, sería imposible, porque el sí mismo del que inmediatamente dispone es el terror no mediado a los elementos naturales y a los otros pueblos. Para ser esta conciencia la otra conciencia es preciso vivir tal ajenidad prescindiendo de todo pensamiento y de toda inclinación al amor y la belleza; para ser el otro de uno mismo el camino es solo el poder de este otro idéntico a sí mismo, y en la esclavitud el judío se acerca a su verdadero ser, que no es sino esa alteridad a la cual se asemeja la conciencia en cuanto tal. Sirviendo a la ley pone en marcha su propio afán de reconocimiento, en el cual su ser aparece como otro y el otro aparece como su ser. Siendo el otro absoluto aquel que redacta la ley y siendo su temor el fundamento de la obediencia, Israel hace suya en el precepto la pura negatividad y prescinde de lo positivo en él; el orden que instaura la ley carece de valor, porque la ley mosaica funde lo jurídico puro y lo moral, lo público y lo privado, y permanece como esencia de la forma el desorden absoluto de una voluntad que quiere ser perseguida para alcanzar su verdad. La ley no es económica utilidad para Israel, sino disciplina del espíritu consciente de su propia lejanía, espíritu que, sin embargo, dispone de una certeza absoluta capaz de emanciparlo:

El temor de Yahvéh es el principio de la ciencia;

los necios desprecian la sabiduría y la instrucción.

(Proverbios, 17).

Ciertamente, la moralidad de la ley es lo más alejado de un derecho racional y una norma bella. La moralidad de la ley es la verdad de un momento de la conciencia, donde esta alcanza la certeza de sí solo por medio de la más rigurosa esclavitud. Y, en cierto modo, a esto alude Hegel al plantar la dialéctica del reconocimiento: «la conciencia de sí es en-sí y para-sí cuando y en la medida en que es en-sí y para-sí para otra conciencia»[28]. Lo que Israel vive es el paradigma de la educación misma del hombre, que exige un amo absoluto para establecerse

en cuanto tal. En la ausencia de inquietud por la equidad de la norma que domina su vida, la conciencia monoteísta se pone a prueba concibiendo la ley de la ley, prohibiéndose conjuntamente las ideas de justicia y premio como imperfecto servicio del precepto. El temor de Yahvéh es el principio de la ciencia porque es el temor total que la conciencia se entrega como ley absoluta e inmitigada y, en esa medida, el más profundo aprendizaje de lo negativo. La conciencia judía solo sabe una cosa, pero la sabe con absoluta certeza: la obediencia emancipa cuando ningún velo la oculta, cuando no es mediada por recompensa alguna, cuando es pura servidumbre a otro exterior, porque entonces aparece como aquello que verdaderamente es, como pura lucha por el reconocimiento que comienza poniendo al amo fuera de sí y templa su ánimo en este extrañamiento. Diciendo que el temor de Yahvéh es el principio de la ciencia, los proverbios aluden en realidad a la génesis misma del ateísmo más profundo, que no se limita a apartar de sí lo divino, sino que se sabe resultado de la más radical esclavitud a un Dios. Transformando toda norma, toda ordenación de la existencia social y colectiva en una ley inviolable que se acata como sumisión ante Dios, Israel existe en la aniquilación de lo singular, pero ha alcanzado el límite de su propia esclavitud, límite donde la ley deja de ser algo exterior y deviene sabiduría. Y al no huir de la verdad, según la cual la conciencia lo es siempre para otra conciencia, la regla mosaica habrá de desplegarse inevitablemente en la frase categórica del Mesías: «Yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder» (Mateo, 26.64). Pero antes de entrar en la exposición del reino de Cristo, es preciso hacer alusión al sentimiento de amor en el Antiguo Testamento.

## LA AUSENCIA DEL AMOR

Lo que falta, el vacío en el reino de Yahvéh, es el amor, la unidad de las diferencias que no procede, como la ley, a través de la aniquilación de lo singular en aras del universal abstracto. El amor, momento previo y posterior a la ley, ley cumplida sin coacción ni lucha, es la vida de la relación que sustituye al separado discurrir de sus extremos. Pero difícilmente podía conocer el amor, siquiera la forma más abyecta de este sentimiento o la clemencia, aquel pueblo que aprendía el puro servicio de la autoridad exterior, que se educaba en la ley como absoluto ético. El pueblo judío se había propuesto vivir como si su

conciencia fuese en todo caso la de otro, como si su conciencia verdadera estuviese en la conciencia del poder puro de Yahvéh que él mismo se representaba como imagen y semejanza absolutamente lejana de sí mismo. Siendo el mundo solo un vasto objeto rechazado como origen de la corrupción de lo inmediato, siendo lo divino únicamente la energía de la autoridad en su automovimiento, el judío huía en extrañeza ante el amor, donde lo verdadero es aquello que se cumple sin lucha.

La ausencia de la madre divina es una y la misma con la falta de amor hacia la tierra; aparece esta como habitación desnuda y carente de cualquier cobijo duradero, pasivamente surgida y pasivamente mantenida en la existencia, a manera de un mero objeto que no puede ser llamado, como entre los griegos, Gea, madre-tierra. Ningún refugio materno ampara al pueblo judío de la soberanía de Yahvéh, del patriarcalismo riguroso que establece un estado de inseguridad permanente y una sed tan insaciable como insatisfecha de amor. La alianza de los patriarcas con el Dios único excluye lo que hay de inmediata copertenencia del hombre y su entorno y, falta de esta ternura de la naturaleza, la existencia del judío solo puede ofrecerse a otro como nomadismo y orfandad, sin que siquiera esté en su mano tomar conciencia de ello. La tierra se ha hecho inhóspita y el individuo debe llevar su hostilidad como reconocimiento de lo espiritual, haciendo de la supresión de la madre tierra un abandono –el Diluvio- y sirviéndose de este para construir un corazón duro e insensible hacia lo positivo.

La conciencia judía carece del mundo como lugar del cumplimiento; posee el medio como castigo y tiene el cumplimiento como un eterno futuro inmediatamente lejano de la vida natural. Solo conoce la sumisión y el orgullo. Sin embargo, la historia de Israel contiene una y otra vez el rechazo de su propio sentido en la búsqueda de una divinidad de la tierra y de una tierra inmediatamente gratificante. La tensión provocada por la personalización de la ley llama al crimen de la personalización del amor. Cuando Yahvéh exige del pueblo judío el sometimiento al universal abstracto se pone también el culto a Astarté, diosa del amor y la fecundidad. Si bien respecto de los otros dioses la actitud del fiel es el desprecio, el «te prostituyen» de Deuteronomio, ante la divinidad cananea de la abundancia y el amor lo que se impone es la violencia

pura del que tiene miedo de sí mismo: «Destruiréis sus altares, destrozaréis sus estelas y romperéis sus cipos», se dice (Éxodo, 34.13), porque la tentación de la conciencia no es en el Antiguo Testamento la imagen de lo demoníaco, sino la representación del amor y la fertilidad infinita de la tierra[34]. El monoteísmo se defiende de su propia orfandad destruyendo materialmente el culto de las divinidades de la belleza y el placer, pero su sentimiento es una nostalgia inaudita que se expresa como abominación total de la vida que impone:

Maldito el día en que nací.

El día que me dio la luz mi madre no sea bendito.

Maldito aquel que felicitó a mi padre diciendo:

«Te ha nacido un hijo varón», y le llenó de alegría.

¡Oh que no me haya hecho Yahvéh morir en el vientre

y hubiese sido mi madre mi sepulturera

como seno preñado eternamente! (Jeremías, 20.14-17).

La verdad de los libros sapienciales de la Biblia es la conciencia de una injusticia que ni siquiera encuentra palabras y se expresa en el rechazo puro y simple de la existencia. Falto de todo cobijo en su moralidad de la ley, ausente de todo lo

maternal, el judío busca la aniquilación perfecta, pero esta nada que reclama es en realidad una permanencia en el vientre que lo engendró, un mantenimiento del vínculo que le une a la tierra y a la madre:

¿Por qué no morí cuando salí del seno,

o no expiré al salir del vientre?

¿Por qué me acogieron dos rodillas?

¿Por qué dos pechos para que mamara?

¿Por qué no fui un aborto oculto

como los niños que no vieron la luz?

…………………………………………………..

¿Por qué dar a luz a un desdichado,

la vida a los que tienen amargada el alma,

a un hombre cuyo camino está cerrado,

y a quien Dios por todas partes cerca? (Job, 31.26).

La hipóstasis patriarcalista del Antiguo Testamento implica una fertilidad exclusiva de Yahvéh que, en cuanto necesaria creación a partir del caos, emparenta una y otra vez el hombre a su origen de polvo y barro. La creación que relata Génesis hace del humano un ser sin historia que surge en virtud de una donación graciosa. Al procrear, el judío no repite el acto del Dios que le dio vida, no obra a su imagen y semejanza, porque Yahvéh creó solo, excluyéndose de todo contacto, y el hombre debe hacerse impuro cada vez que cumple la orden de multiplicación: «Cuando una mujer haya practicado maritalmente coito con un hombre, deberán ambos lavarse con agua y serán impuros hasta la noche» (Levítico, 15.18). La creación que parte del caos, puramente gratuita, es la única que prescinde del amor, porque no implica una reconciliación, sino una escisión; gratuita la creación del hombre, inútil también su vida, en cuyo pasado solo se inscribe la decisión unilateral del poder, donde la historia de la especie se sustituye por la voluntad de otro y el acuerdo de los amantes por un acto cruel de la inteligencia divina[35]. En el amor la creación de un nuevo ser o diferencia presupone a la vez la separación y unión de las diferencias en los amantes, una escisión que se une y una unión que se escinde en el nuevo ser. El niño es tanto aquello que se separa, que fluye desde el ser de los padres hasta su ser propio, como la unión de estos, los padres mismos en tanto que unidad absoluta. En el amor, afirma Hegel, «lo amado no se opone a nosotros, forma un ser único e igual a nosotros; no hacemos sino vernos en él y, sin embargo, no se identifica entonces con nosotros mismos»[29]; pero la relación de Yahvéh al hombre es del todo opuesta a aquella infinitud del amor que mantiene lo diverso sin oposición, porque sobre ella se enfrentan inconciliablemente las ideas de la divinidad, el mundo y lo humano. Cuando la unión de los amantes a la que es fiel el nacimiento del nuevo ser es tenida por impureza, en todo similar a la enfermedad contagiosa, queda corrompida incluso la posibilidad de la muerte, que no se presenta ya como un retorno a lo que acoge o como una vuelta a la paz de lo inorgánico, porque lo inorgánico, como sector de lo natural, se impone a la conciencia judía en la forma de algo que ninguna vinculación posee con su esencia, mero objeto frente al que solo cabe el dominio o la subordinación. Si la

tierra no es amada –y de este amor solo da cuenta Israel en el delito supremo de adorar a Astarté-, el retorno al polvo, señalado en el Génesis, se presenta como un mero accidente desprovisto de toda conexión con el hombre mismo. La relación dual del patriarca y su estirpe, de Dios y los hombres, excluye toda mediación de un tercer principio, de la tierra y la madre unidas como fecundidad y protección, y solo puede albergar el triunfo de la idea abstracta de autoridad, agotándose en una ley exterior a ambos enemigos, pues si alguien duda de la profunda enemistad del hombre del Antiguo Testamento hacia su Dios conviene que lea despacio el libro de Job y los demás que forman la sabiduría de Israel. La conciencia de esta relación con la verdadera esencia del fiel, con Yahvéh, que es, sin embargo, hostil al fiel mismo, se manifiesta a manera de un hondo e incurable malestar, en forma de una herida irremediable, que no encuentra palabras bastantes para el desprecio de sí, cuya residencia es el individuo mismo y cuyo juez es para siempre otro, aunque esta alteridad absoluta sea la única imagen real del hombre. Creado por Yahvéh a su semejanza, el judío es, sin embargo, un huérfano que maldice la separación del seno materno, pero esta orfandad es en sí misma imposible y reconocerla es incurrir en idolatría. Porque el acto del Dios único aparece como algo incondicionado, porque es innecesaria la madre, pero hay la madre, porque es innecesaria la tierra, pero hay la tierra, se obliga el hombre a preguntar, como Job: «¿Por qué dos pechos para que mamara?», y aunque palabras como estas son blasfemia para una religión del amor y la belleza, para Israel son sabiduría. El judío, entregado a la pura lucha por el reconocimiento, a la voluntad de llegar a regirse sin duelo por la regla que tiene para sí el ser que lo creó a su imagen y semejanza, tiene todo aquello que no es inmediatamente poderío y servidumbre por un préstamo, por algo que posee la naturaleza de lo provisional y lo ajeno, y considera el amor a la madre y a la amante, el respeto por la plenitud de la naturaleza, como peligrosos afectos referidos a lo accidental que violan la regla misma del préstamo. Abraham prostituirá a Sara, Isaac a Rebeca, ningún justo se ocupará de trabajar y embellecer la parcela de tierra que sus pies pisan; la penuria, la angustia, la esclavitud y la debilidad ante otros pueblos, el rencor hacia los otros hombres, el destierro inacabable, el miedo, la obediencia, tales son los valores de Israel, aquellos a partir de los cuales el siervo de Dios se formula la precariedad de todo lo inmediato: «Yahvéh dio, Yahvéh quitó» (Job, 1.21). Pero puesto que la resignación no es absoluta, puesto que algo hay en la conciencia judía que no se aviene a la pura lucha por el reconocimiento de otra conciencia a través de la más rigurosa servidumbre, Israel conserva como pura tentación la verdad contraria a la propia, que contiene la imagen del amor y a su lado la posibilidad de la muerte como poderío superior al de Dios mismo, como emancipación

absoluta. Pero esta verdad solo puede decirla aquel ser que directamente relacionado con la imagen perdida de la madre constituye un aliado de Satán, el fiscal celestial del Antiguo Testamento; la mujer de Job dice el otro lado de la resignación del justo, la energía oculta que mantiene al justo en lo que él mismo es: «¿Perseveras todavía en tu entereza? ¡Maldice a Dios y muérete!» (Job, 2.9).

De cierto que Job, estando en posesión de la suprema posibilidad de darse muerte como ente absolutamente negativo, negaría al propio Yahvéh afirmando su ser total capaz para la muerte en cuanto poder último y más radical, pero la conciencia judía es fiel a su propio despliegue y se aferra a la idea del préstamo de la vida. Su verdad es la vanidad de las cosas humanas, la fragilidad del hombre mismo que refleja inigualablemente el Eclesiastés, y en el orgullo y solo por el orgullo se mantiene obstinadamente como conciencia servil pura. Que Dios aniquile al hombre, que lo empobrezca, que mate sus rebaños y sacrifique a sus hijos, esa, parece decir el judío, es la debilidad de Yahvéh, no la del justo. Que exija un tanto por ciento de lo sembrado y reclame como suyo a todo primogénito, que se deje ganar por la cólera, todo ello protege al fiel y subordina a Yahvéh. El fiel del Antiguo Testamento quiere su nada, busca ser barrido por la autoridad absoluta que llena su mente. En la conciencia de Job está tanto la nostalgia de una madre perdida, de un seno cálido abandonado, como el desprecio por tal nostalgia, tanto la maldición de Yahvéh como su servicio, pero la maldición del sujeto divino habría de otorgar a sus actos un sentido que no merecen, y el acatamiento contiene la debilidad de Yahvéh y la fuerza del justo; aquel aparece como tentado por otro, este como fiel a sí mismo.

Ausente el amor en la desnuda lucha por la fuerza, Israel vive religiosamente la aniquilación de lo humano, y Hegel describe el espíritu de la ley mosaica en su abstracta negatividad:

Era necesario recordar la nada del hombre y la insignificancia de una existencia obtenida por donación a propósito de cada gozo, de cada actividad humana. Como signo del derecho de propiedad divino y a título de cuota, debía entregarse a Dios un diezmo por cada producto del suelo. Todo primogénito le pertenecía y

podía ser sacrificado. El cuerpo humano, que solo había sido prestado a los judíos y no les pertenecía verdaderamente, debía mantenerse limpio, al igual que el servidor debe mantener limpia la librea que su amo le proporciona[30].

Pero en esta negación de sí el judío prepara el reino del amor. Yahvéh no necesitó otro espíritu amante para crear al hombre; le bastó con el caos o el polvo, a él que sobrevolaba las aguas y era ajeno a ellas, pero para el advenimiento del Cristo fue necesaria María. La presencia de María es el anuncio infalible de una conciliación, porque es la presencia de Astarté que ya no humilla y ha quedado reducida a su función maternal. Con todo, tal acuerdo solo podía fundamentarse en una aproximación de los extremos absolutos de la subjetividad y lo natural, acercamiento que cobra sentido en una religión del amor o, por decirlo más exactamente, en un amor convertido en religión. Esta reconciliación no podrá ya ser obra de un patriarca, ni tampoco de una nación, sino que incumbe al hijo del hombre, unidad autorreflejada de todas las diferencias humanas, que en cuanto heredero del desgarramiento de Job viene a predicar la mansedumbre de aquel que ya no es huérfano. Cuando la mujer María ha sido fecundada en y para este ser, el reino de Yahvéh ha terminado. Yahvéh se ha unido con la naturaleza, y de esta unión surge una nueva diferencia que representa la unidad de lo ideal y lo material desplegando su ser en la historia, un Dios humano y un hombre divino: a esto se alude diciendo que la palabra se hizo carne. El individuo que contempla el despliegue inexorable de lo natural y lo espiritual como totalidades aisladas y contradictorias pasa a ser cuerpo de la divinidad y divinidad del cuerpo, alcanza el estatuto de Hombre. Y si la Idea inicial, el Yahvéh uno, se pagó al alto precio del desgarramiento, del odio a la tierra y de la lejanía de la esencia, puesta eternamente en la voluntad de otro, el devenir de esta Idea será en el segundo de sus momentos la negación enriquecida del primero. Persiste lo divino como esperanza de la condición humana, como aquello que arranca al sujeto de la dimensión meramente biológica y lo establece para sí mismo como hombre, pero ya no es la autoridad pura que ordena desde arriba, sino el hijo ejemplar de los siervos –los hombres mismos en cuanto unidad de los hijos-, el universal histórico que ha aprendido a amar sin rehuir la ley y cuya misión es suprimir la tortura del extrañamiento. Las promesas de Yahvéh a los patriarcas van a ser exigidas todas y en el mismo instante, como se reclama la herencia de aquel que ha dejado de ser por sus legítimos herederos; en tal medida, el Cristo es, más que el hijo o sucesor del hombre, el hombre mismo como tal hijo o sucesor.

# CAPÍTULO II

**EL REINO DEL HIJO**

*Por eso os digo: No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? […]. No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su inquietud.*

(Mateo, 6.25-34)

EL MESÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

# El primer pacto

En la pura esclavitud ante Yahvéh, la conciencia judía alumbra lenta y dolorosamente la idea de su emancipación. El presentimiento del fin de la penuria necesita recorrer un largo camino hasta manifestarse como esperanza del Mesías. Tal figura es resultado del trabajo de acatar la ley como absoluto ético. Siglos de obediencia y servicio maduran en la forma de una figura que ya no sobrevuela la tierra, sino que aparece como unidad total de la universalidad divina inmutable y la singularidad cambiante del hombre. Pero esta figura de la conciencia tiene tras de sí el río de generaciones que forman los judíos en Israel, y de ellos depende, como depende la negación de la afirmación. El paradigma del justo judío es la unión en un solo individuo de los extremos infinitamente contradictorios de la autonomía y la coseidad. El justo es autónomo en cuanto que elige por sí solo la existencia religiosa y acata como libertad la servidumbre ante el Señor que determina; en este sentido, el temeroso de Dios que cumple su ley es aquel que libremente eligió lo necesario. Pero el justo es también una

cosa, algo privado del principio de su propio movimiento, un objeto de naturaleza especial respecto del sujeto absoluto, porque a su esencia pertenece la conexión con lo inmediato; el justo se presenta investido de los atributos de lo natural, expuesto al tiempo y capaz de corromperse como cualquier otro representante de la vida. Sin embargo, la coseidad del justo no radica verdaderamente en su ser sensible, sino en la actitud que mantiene con respecto a aquello que lo sintetiza como provisional encarnación de la ley. La coseidad del justo judío es la relación misma que le une a su «justicia», porque para él la virtud que busca se opone en su interior como conflicto del ser y el deber, pero solo en la solución de la victoria del segundo. Justo es el que se ha vencido y, en cuanto tal, aquel que goza del favor de Yahvéh. A pesar de ello, el acto de derrotarse o vencerse –es indiferentemente contemplar el proceso desde un lado o desde otro- no tiene tanto el carácter de un progreso concreto de su espíritu como el de un reconocimiento exterior de su condición. La conciencia infeliz del fiel, escindida en dos realidades inconciliables, descubre en esta figura el primer apaciguamiento, pues el justo manifiesta en máximo grado la virtualidad de una existencia espiritual de la tierra. Pero para alcanzar este estadio ha sido y es necesaria una lucha, cuyo desenlace condiciona lo justo del justo. De haber triunfado la rebeldía ante el mandato divino o la indiferencia hacia él, de haber sido más fuerte el pretendido ser al que se opone el pretendido deber, una nueva realidad se habría producido, dotada de la misma abstracta independencia con respecto al individuo que en el caso de la «justicia»; se dirá de este hombre que es impío o pecador porque ha olvidado el deber, perdiendo así la consideración de Yahvéh. Pero justo y pecador, polos opuestos de una misma tensión, no son inmediatamente sino un estado que excede en todo caso la existencia empírica singular; son la virtud o el crimen, pero no nadie en concreto, sino más bien un juicio de valor que se sobreañade a cualquier imagen de sí mismos. Como cuando alguien es considerado buen creyente o temeroso de Dios y aparece en la conciencia tal individuo a manera de ejemplo de una posible relación con lo divino sin que sea preciso decir de él más que su virtud, así sucede con el depositario de la condición de justo. Quien cumple la ley y quien la viola deja de ser al instante el que era y pasa a existir como relación pura a un precepto; es la ley ahora, transgredida o guardada, la que dice del hombre su quién, aunque su respuesta sea maniquea y contenga solo los extremos del justo y el pecador.

El individuo se define entonces partiendo de la norma, pero porque no es él la norma todavía ni, menos aún, su promulgador, se define con respecto a otra cosa

y, más exactamente, en términos de conexión con otra cosa. Pero en la medida en que es puesto como pura relación a lo que no es él mismo, a la ley y a su juez, él mismo se excluye de sí mismo como siendo aún otra cosa que no es ni la norma ni su relación a ella. Esta otra cosa es la objetividad en general. La conexión con la ley en cuanto definición del hombre reconoce como fondo o base de su actuar una coseidad fundamental. Si la conciencia judía se hubiese otorgado el estatuto de la pura subjetividad y no el de la cosa, aquella total metamorfosis que el servicio o la transgresión de la ley suscita sería ella misma algo accidental, un momento pasajero en la historia del sujeto; el judío conocería quizá la virtud del buen obrar y el perjuicio inherente a los malos actos, pero no sería él mismo una conexión de obediencia –justo- o de destrucción –pecador- respecto de una ley extraña a su propio yo. Ser él mismo por su relación a otra cosa que, a su vez, representa la conciencia de otro, ser en su relación a la ley de Yahvéh, es no existir como sujeto, sino solo como materia de un juicio ajeno a aquello sobre lo cual se atribuye. De este modo, la verdad de la conciencia judía es la oposición inconciliable del pecado y la virtud; pero al no ser esa verdad para la conciencia del justo o pecador sino como disposición legal emanada de un otro absoluto, la verdad de la conciencia es la transformación de sí mismo por el pecado o la virtud, transformación que, sin embargo, es objetiva, como cuando la nube deviene lluvia, y, por tanto, incompatible con su propia conciencia. El justo es una cosa porque aparece siempre transformado por otro, y aunque la condición de valor moral petrificado que recibe es ante todo suya –como fiel que es a su sí mismo o «justicia» establecido por la norma del otro- lo único que se excluye de él por necesidad es la conciencia de lo que en sí mismo y para sí es. Justo y pecador poseen todo aquello que constituye al sujeto, salvo la conciencia de sí, porque la conciencia de sí sería la representación de un algo objetivo como la subjetividad misma, sería concebir el valor que desde otro le es atribuido al justo como principio de su automovimiento. Justo y pecador son la experiencia de una relación inequívoca ante la ley, pero suprimiendo toda ambigüedad en esta relación el judío no hace sino desplazar la duda al interior de sí mismo; se presenta como una autonomía que escoge a modo de norma el contenido de otra conciencia, sin que esta operación de absoluto extrañamiento aparezca en cuanto tal, de manera que buscando el espíritu se descubre como emoción carente de palabras y carismático poder de una obediencia. Si la duda premonoteísta se centraba en torno a la posibilidad de una norma universal para el obrar, el judaísmo ancla esta duda en la subjetividad del hombre, en su separación del mundo de las cosas que están a mano y sirven como utensilios. En esa medida, el justo representa una libertad, al igual que el pecador, aunque no una libertad que se refleja en sí misma, una libertad en él y para él, sino una libertad para otro;

pero para él lo que es la libertad que en cuanto tal juzga el otro no puede aparecer como tal, sino como pura cosa reglada o condicionada. Esta condición es inmediatamente un sentimiento de temor en el justo y de vanidad en el pecador, y, sin embargo, no surge en forma de emoción ante el sí mismo del individuo, sino ante la conciencia del otro, es decir, ante la ley, de tal manera que pone su dinamismo en lo exterior.

Solo presentándose públicamente como puro objeto, como «enviado» o «iluminado», es posible alcanzar el estatuto del justo, porque es propiamente nadie, la pura calificación que se origina en una norma de cuya permanencia dan cuenta los objetos de la misma. Los justos de Israel son este pueblo como cosa cuidada y respetada, entes que se definen como condición de otra condición, el favor de Yahvéh, a la que se atribuye la solidez y la permanencia. Los justos son «personas» porque el culto exige el ejemplo y el conductor tangible y nombrable, pero solo personas en el modo en que entiende este término el derecho; el justo es un objeto legal que a estos efectos aparece como sujeto de derechos y obligaciones, y nada más. Posee, como persona, capacidad de obrar, pero este obrar solo encuentra su verdad en el acuerdo con una ley ajena que reenvía a una voluntad exterior; el justo es, pues, la capacidad de obrar de la ley, no de él mismo, lo singular en la norma. En efecto, el Pentateuco, que los judíos llaman Torá o ley, es la historia del progresivo despliegue o revelación del derecho divino, cuyas diferentes etapas se concentran en arquetipos patriarcales, desde Noé a Moisés, los cuales se limitan a representar los momentos de la norma. Sin reglamentación ajena y superior a lo reglamentado no hay justos ni tampoco pecadores por más que el individuo actúe en uno u otro sentido, pero cuanto más rigurosa sea la ley, más constituyente será. Producto puro del precepto, el justo es solo la norma que alcanza lo singular y se ofrece a la percepción de los otros, código cumplido, materia regulada. Con él, la ecuación jurídica, que entiende la ley por ley de los hombres, pasa a considerar al hombre como hombre de la ley, como individuo cuya génesis se encuentra en la norma. La vis generandi es la ley, la vis generata el hombre. De este modo, el justo repite el mito bíblico de la creación a través de su propia naturaleza, porque si el hombre era en el mito polvo informe que se hizo humano con el soplo de Yahvéh, el justo es una mera cosa que por medio de su relación con la ley ha devenido realidad espiritual; pero al igual que la representación del origen como creación de Adán humilla a la conciencia remitiéndola a una aparición gratuita que no proviene de la unión, sino de la escisión entre lo natural y lo espiritual, lo

mismo sucede con la existencia del justo, donde el hombre aparece como objeto mágicamente transfigurado por el servicio de una ley ajena a él mismo. En la suprema unidad moral de su condición el justo es solo un término que gana a su ser a través de la existencia de un contrario, del pecador, que vive literalmente de él y que se siente otro con respecto de otro. Para sí mismo el justo es solo la cosa donde se despliega la voluntad de un Dios.

Y, sin embargo, justo y pecador están más cerca del hombre total que el pagano. Siendo fieles a un poder que no conocen están más cerca de sí mismos, porque su extrañamiento es lo esencialmente recuperable. El comentario del ateísmo trivial diría que la alienación del justo –y, por cierto, la del pecador- derivan de situarse el sujeto como emanación de su propia emanación, como fenómeno o apariencia de su propia realidad, pero el concepto de la alienación es obra de la alienación misma, aceptada como pura esencia de la vida. Buscando la propia verdad en la conciencia del otro absoluto, el sujeto no ha hecho sino adquirir la plasticidad de lo que puede ponerse como objeto abriéndose a su posibilidad más penosa, porque el extrañamiento es la etapa de máxima expansión de lo espiritual. Cuanto más asimila su ser a la coseidad, representando lo subjetivo y lo supremo en aquello que no es ella misma, tanto más prepara la conciencia la superación de tal coseidad y de lo divino separado de sí. El dolor de esta conciencia es educación y su sacrificio ironía, pues el judío, aniquilándose en la esclavitud ante Yahvéh, consuma la operación, a partir de la cual surge lo divino. No es accidental que el judaísmo sea la única religión donde la miseria inaudita del que reniega de su propio nacimiento se transformó en la presencia del Verbo encarnado y donde el universo moral de los comienzos fue radicalmente suprimido. En el Dios cruel e innombrable de Abraham y Moisés, en la figura invisible e infinita por decreto, existe ya el sentido del universal humano que predica el amor y posee la forma divina sin codicia[36], porque la conciencia de la servidumbre y de la férrea moralidad de la ley contiene desde su misma posición rigurosa la conciencia de la emancipación absoluta, y el estado de suprema escisión custodia el sentimiento de lo unido. Con todo, la historia de Israel recorre despacio su propio sentido; será primero el Siervo del profeta Isaías, después la Esposa de Ezequiel, luego el Hijo del hombre presentido por Daniel, más tarde el Redentor de Juan Bautista y, solo al término de este proceso, el hijo de Yahvéh y María.

## El siervo de Isaías y la rebeldía de Israel

El mesianismo de los profetas judíos representa el primer ataque frontal a la posición de lo absoluto como ley: el castigo no es la última palabra de Dios, porque habrá de cesar. Sin embargo, el vínculo que une la regla mosaica a su ejecutor o juez no es casual ni arbitrario, sino que ha llegado a convertirse en la esencia misma de tal ley y de tal juez. Que la punción tendrá fin significa que el juez inflexible abandonará también su lugar y se verá sustituido o transformado en otro. Acerca de la naturaleza del cambio y de su interior necesidad nada se dice, pero el profeta judío anuncia la alteración del vínculo de Israel con Yahvéh en términos de un siervo cuya humillación supera la desventura de la conciencia religiosa. El fin de la era de castigo y extrañamiento arranca, no obstante, del servicio mismo a tal castigo y extrañamiento; la esclavitud solo tiene por delante la consumación total de sí misma, pues el comienzo de la libertad se habrá cumplido en el siervo absolutamente servil y solo en él. Cuando el profeta se dirige a su pueblo en la esperanza de un porvenir glorioso pone, por tanto, en boca de Yahvéh las palabras de un nuevo desprecio:

No temas, gusano de Jacob,

oruga de Israel: yo te ayudo (Isaías, 41.44).

Pero este desprecio no hiere a la conciencia, porque ha aparecido ya la negativa positividad del martirio. Huir del desprecio de Yahvéh y de su crueldad por el meticuloso servicio de la ley no es el camino de la salvación, en cuanto que solo se salva quien ha sido maltratado y perseguido por su Dios y ha sido sacrificado en su religiosidad. El discurso de Isaías no induce a error:

Fue oprimido y él se humilló

Y no abrió la boca.

Como un cordero al degüello era llevado

… … … … … … … … … … … … … …

Por las fatigas de su alma.

Verá la luz, se saciará.

… … … … … … … … … … … … … …

Ya que indefenso se entregó a la muerte

y con los rebeldes fue contado (Isaías, 53.7-12).

Pero no se alude aquí a un siervo que otorgará un perdón como el dispensado por Jesús, porque todo perdón se vincula a una gracia y el profeta no expone la redención de los pecados, sino solo el inexorable efecto emancipador que la injusta violencia de Yahvéh tiene para su fiel. El opresor, el verdugo, el que fatiga y el que mata es aquí el mismo Dios judío, pero en este ser sacrificado sin abrir la boca e indefenso, el hombre apaciguará su ser y verá la luz; la deuda para con el espíritu se satisface en la forma de una consciente aniquilación.

Cuando Yahvéh haya perseguido y exterminado a la estirpe de Jacob, cundo la haya enemistado con otros pueblos y con la misma tierra, cuando ya no quede sino una indefensión amenazada, de degüello, subsistirá entonces un Resto que tendrá su deuda saldada y poseerá como propio el espíritu de Yahvéh:

He aquí a mi siervo a quien yo sostengo,

mi elegido en quien se complace mi alma.

He puesto mi espíritu sobre él (Isaías, 42.1)

El resto de Isaías son los supervivientes dela destrucción monoteísta, lo que queda del hombre que no teme adora al Dios infinito y ser recompensado por el anonadamiento; comienza ya como tal difícil supervivencia el primer patriarca, Noé, y la historia de Israel es solo la continuidad de un residuo que necesariamente Yahvéh mantiene para seguir siendo servido. El Resto es esa nada absoluta, ese total sirvo, que permanece después e lavar el Dios del monoteísmo la «inmundicia» (Isaías, 4.4) de la vida, el resultado puro de la purificación que, en tanto en cuanto falta todavía, legitima la cólera de Yahvéh. De nuevo toca así la conciencia judía lo sublime, pues no quiere preservarse si quiera del mal que otro le causa y busca el dolor de ser solo lo superviviente de sí misma. Los Cuatro cantos del Siervo de Yahvéh que cierran el libro profético de Isaías progresan en el riesgo mismo instaurado por la ley mosaica, y en ellos aparece el movimiento inevitable de la conciencia monoteísta que busca su liberación en la esclavitud y su dicha en ser inocentemente mortificada a manos de aquel que detenta a fuerza. En este discurso una compleja realidad constituye la relación de Yahvéh y su fiel, donde a la fe en la servidumbre como absoluto que trasciende la ley misma se sigue una apropiación del espíritu divino en la cual el Dios único se siente amenazado por el Resto superviviente, que resurge como el «elegido» (Isaías, 42.1). Este puro cadáver del hombre natural que «lleva el pecado de muchos» (Isaías, 53.12) lleva también, sin embargo, el poder del que se ha hecho invulnerable al castigo de Yahvéh, del que nada teme porque

todo lo ha perdido y se encuentra en el lugar desde el que se reivindica la bendición total e incondicionada. El siervo impone la bendición donde se dice por Yahvéh: «he puesto mi espíritu sobre él», pero esta bendición la otorga Dios único con amargura y recelo:

Recuerda esto, Jacob,

y que eres mi siervo, Israel.

¡Yo que te he formado, tú eres mi siervo,

Israel, yo no te olvido!

He disipado como una nube tus rebeldías,

Como un nublado tus pecados.

¡Vuélvete a mí, pues te he rescatado!

El movimiento del siervo que acata su condición y purifica su ser sin pedir piedad aparece inevitablemente como rebeldía. El siervo que se asume hasta la destrucción es una amenaza, la amenaza absoluta, para el amo y no su seguridad:

Si se da a sí mismo en expiación,

lo que plazca a Yahvéh se cumplirá por su mano.

(Isaías, 53.10)

En esa medida, la esclavitud manumite a la conciencia colocándola en aquella posición desde la cual puede cumplir por sí misma lo que exige para sí misma, en aquella realización de un ideal que no necesita intervención protectora de otro; lo ajeno a la conciencia persiste, pero solo como invitación al sacrificio y no como providencia. El siervo suscita con su expiación la providencia, aniquilándola así en su forma de algo independiente, porque «cumplirá por su mano» la voluntad del ser divino y hará así del poder de este algo superfluo. Sin embargo, esa actitud que se origina en el temor de Dios elevado a virtud suprema aparece inmediatamente como negación de la rigurosa obediencia a la ley, ya que en la expiación el siervo de Isaías se coloca por encima de la antítesis anterior de crimen y castigo y pasa a vivir una punición aislada de la culpa que por sí sola otorga libertad. De ahí que en el discurso esperanzado del profeta aparezca un Dios que, ante todo, teme una rendición de cuentas en el fin de la lucha del justo con el pecador:

Ay del que dice a su padre: «¿Qué has engendrado?»

y a su madre: «¿Qué has dado a luz?»

¿Vais a interrogarme vosotros acerca de mis hijos

y a darme órdenes acerca de la obra de mis manos?

(Isaías, 45.10-11)

La sentencia de Deuteronomio, que afirma «no pondréis a prueba a Yahvéh, vuestro Dios», se convierte en la afirmación del Dios único, que se acusa a sí misma: «no cederé a otro mi gloria» (Isaías, 43.11), y esta, a su vez, en una lamentación que a duras penas conserva el estatuto de quien habla: «¿a quién me podréis asemejar o comparar?» (Isaías, 46.5). Yahvéh ha abandonado su formidable talante de creador del mundo y guardián de la ley en el mesianismo que inunda la conciencia judía, y si antes eran sus promesas una y otra vez renovadas la esperanza de Israel, es ahora este Dios el que desconfía de la confianza de su pueblo. El mesianismo amenaza la regla mosaica, y en la rigurosa fidelidad al Señor de Abraham oculta una imagen de su fin posible. Pero esta posibilidad permanece aún escondida para la conciencia del justo y solo surge en el discurso mismo de Yahvéh, que reclama la fe con el ánimo de aquel amenazado de perderla. Hay una contradicción manifiesta entre la esperanza mesiánica del fiel y la desconfianza de Yahvéh respecto del mismo; la palabra del Dios pide reconocimiento y expresa cólera: «Tened seso, rebeldes, recordad lo pasado desde antiguo, pues yo soy Dios y no hay ningún otro» (Isaías, 46.8), pero junto a la amenaza, que apenas oculta el desamparo, Yahvéh suplica y dice solo:

¡Si volvieras, Israel!

¡Si a mí volvieras! (Jeremías, 4.1).

El Dios de las profecías no es el mismo que habita la Torah o Pentateuco, es una divinidad herida por la esperanza que el profeta tiene en el futuro, un Dios humillado y, sin embargo, presto a la reconciliación. Su lenguaje es, sin recato

alguno, el de un amante despreciado en Ezequiel, pues así recorre su propio movimiento el Dios «celoso» de Moisés.

En la reiterada alusión de los profetas a un pacto conyugal entre Israel y Yahvéh[1], donde el pueblo elegido aparece como la esposa prostituida del Dios único[37]: el fiel, carente de apoyo y refugio, huérfano que maldice el acto de haber nacido, potencial adorador de Baal y Astarté en la desventura de su conciencia, se pone a sí mismo como mujer amada por Yahvéh, pero infiel y, en consecuencia, como objeto inmediatamente deseado por su Dios:

Así dice el Señor Yahvéh a Jerusalem: «Tu origen y tu nacimiento proceden del país de Canaán. Tu padre era amorreo y tu madre hitita. Cuando naciste […] quedaste expuesta en pleno campo, porque dabas repugnancia, el día en que viniste al mundo.

Yo pasé junto a ti y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre: 'Vive y crece como la hierba de los campos.' Y tú creciste, te desarrollaste y llegaste a la edad núbil. Se formaron tus senos, tu cabellera creció. Pero estabas completamente desnuda. Entonces pasé yo junto a ti y te vi. Era tu tiempo, el tiempo de los amores. Extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo –oráculo del Señor Yahvéh- y tú fuiste mía. Te bañé en el agua, lavé la sangre que te cubría, te ungí con óleo. Te puse vestidos recamados, zapatos de cuero fino, una banda de lino fino y un manto de seda. Te adorné con joyas, puse brazaletes en tus muñecas y un collar a tu cuello. Puse un anillo en tu nariz, pendientes en tus orejas, y una espléndida diadema en tu cabeza. Brillabas así de oro y plata, vestida de lino fino, de seda y recamados. Flor de harina, miel y aceite era tu alimento. Te hiciste cada día más hermosa y llegaste al esplendor de una reina. Tu nombre se difundió entre las naciones, debido a tu belleza, que era perfecta, gracias al esplendor de que yo te había revestido –oráculo del Señor Yahvéh.

Y tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte,

prodigaste tus excesos a todo transeúnte entregándote a él […]. Cuando te construías un prostíbulo a la cabecera de todo camino, cuando te hacías un alto en todas las plazas, no eras como la prostituta que va buscando su paga. La mujer adúltera, en lugar de su marido toma ajenos. A toda prostituta se le da un regalo, pero tú has dado tus regalos a todos tus amantes y les has comprado para que viniesen a ti de los alrededores y se prestasen a tus prostituciones.»

Pues así dice el Señor Yahvéh: «Yo haré contigo como has hecho tú, que menospreciaste el juramento, rompiendo la alianza. Pero yo me acordaré de la alianza que pacté contigo en los días de tu juventud y estableceré en tu favor una alianza eterna» (Ezequiel, 16.1-61).

La mujer es nadie en el universo patriarcal, pero en este ser nadie, un mero objeto, como Sara o Rebeca, con cuya belleza se trafica, aparece la mujer como bien supremo, porque su estatuto objetivo implica la necesidad de competir con otros para alcanzar la propiedad de aquello que para sí nada vale, pero que decide acerca de la riqueza y el poder del varón. Nunca es más codiciada la mujer que en el reino de los patriarcas, porque el hombre no lucha con ella, sino por ella; la mujer es la cuestión de la fuerza del hombre sobre los otros hombres y es por oposición a ellos como funda el individuo su estirpe, que constituye su único bien y su única inmortalidad. Estableciéndose como mujer en el discurso profético, Israel se entrega a la pura nada de lo que posee solo el carácter de un objeto natural, que debe ser lavado, vestido y mantenido por otro, se entrega a la humillación suprema en el mundo patriarcal, pero se sitúa a la vez en la posición de destino puro del deseo de Yahvéh. Siendo la esposa de su Dios, Israel es tanto nada como la única esperanza de perpetuación de este; le impone así un combate incierto con los otros dioses y los otros pueblos[38], en una lucha mortal por algo que desprecia tanto como necesita. La ausencia del amor que padece Israel se convierte en amor desventurado, en celosía amarga e inacabable de Yahvéh, para el cual la esperanza se cifra en ser alguna vez reconocido como esposo único:

Y sucederá aquel día –oráculo de Yahvéh-

que tú me llamarás «Marido mío» (Oseas, 2.18).

Israel no solo se degrada hasta aparecer como mujer, hasta renunciar a la propia virilidad, sino que aparece como prostituta; pero desprecia a aquel que por vez primera la poseyó y convirtió su ser neutro apenas nacido en el alma y el cuerpo femenino. Para la conciencia de la religiosidad este ser, la mujerzuela que humilla a todo un Dios, es la fuerza y la libertad del pueblo judío. A través de tal imagen se filtra el rencor por la austeridad monoteísta, la voluntad de saciar lo sensible y aproximarse a los pueblos vecinos con el talante de la amistad. La historia judía aparece narrada por dos veces en Ezequiel en forma de unión conyugal de Yahvéh con una mujer de formidable belleza, dominada por el impulso de lograr el placer de los sentidos; la meticulosidad con que el profeta describe su encanto, la cuidadosa narración de la plenitud de su cuerpo y de sus innumerables infidelidades a la regla del esposo –del Dios- único solo se hacen inteligibles partiendo de un alma donde no había sido desterrado por completo el poder de lo bello y la armonía inmediata que no busca el sacrificio, de un alma que gusta de ensimismarse en su propia plenitud. La alusión a las joyas y vestidos de esta esposa encierra la nostalgia por un arte no nacido, sofocado en el rigor de una divinidad que conceda lo visible, y su regalar el cuerpo sin exigir nada a cambio, a la generosidad con la cual podría suprimir el odio hacia la tierra y los demás hombres. La conciencia judía, angostada en la miseria de la regla de Moisés, alcanza indirecta satisfacción como imagen de una cortesana infiel que desprecia todo lo espiritual, sabiéndose, sin embargo, invulnerable ante el espíritu. La escisión primaria del judaísmo, que separa la existencia natural del servicio de lo divino, se transforma así en una escisión en el seno mismo de Yahvéh; desea destruir al pueblo, demasiado bello y deseable, que alguna vez creó, pero está a la vez y ante todo suplicando una reconciliación: «Vuelve, Israel; no estará airado mi semblante contra ti» (Jeremías, 3.11). El mesianismo, implícito en esta representación de las relaciones de Yahvéh con su pueblo, es aún más escandaloso para la religión de Moisés que el de Isaías, pues el honor de Yahvéh depende de la compasión de esa mujerzuela en que se ha convertido Israel.

Pero esta imagen solo la hace suya el pueblo judío aniquilándose de antemano en una culpa que no conoce –el culto al amor en vez del culto a la autoridad y la

fuerza-, fingiéndose pleno de belleza y confianza, pródigo de riqueza y poder, habitante de una tierra feraz y agradecida, querido y buscado por los otros pueblos. Desde la pobreza se representa Israel como una cortesana cubierta de joyas, y desde su esclavitud ante Yahvéh y los reyes extranjeros, desde el patriarcalismo más estricto, como mujer frívola guiada solo por su impulso inmediato. Las escandalosas nupcias de Yahvéh con Israel no consuelan la desventura del judaísmo, sino que solo invierten momentánea y parcialmente los términos de la relación. El judío, basta proseguir la lectura de Ezequiel y Oseas, sigue siendo huérfano, sigue viviendo su historia como destierro, sigue alejado del ideal que se le reveló como imagen y semejanza suya, y de la profecía que habla de la esposa y el esposo como una cosa se deriva con perfecta claridad: por la boca del justo, que no habla en su nombre, sino en el de aquel, para el cual es su justicia, aparecen contiguamente el servicio y la rebelión, la sumisa obediencia y el odio ilimitado. Su esperanza en el Mesías nada tiene que ver con el universal concreto que aparecerá en Cristo, salvo en el deseo de suprimir su propia conciencia infeliz:

Oh tú que rompiste desde siempre el yugo

y, sacudiendo las coyundas,

decías: «¡No serviré!» (Jeremías, 2.20).

Pero esta simultánea presencia de lo opuesto exige atender a la misteriosa naturaleza misma del profeta y de su profecía.

## El siervo de Isaías y la rebeldía de Israel

Las palabras del profeta son las suyas, pero son ante todo las de otro. Moisés, primer profeta de Israel[2], hablaba «boca a boca» y «cara a cara» con su Dios, no se le aparecían sus designios como oscuridad o insondable albedrío; lo único que le hizo sufrir fue no ver jamás el rostro de aquel con quien hablaba cara a cara. Todos los demás profetas de Israel correrán igual suerte, porque su Dios habla en ellos y por ellos, pero no permanece informando con su divinidad el cuerpo terrestre del fiel. El profeta es por eso el paradigma puro de la conciencia desventurada, de la conciencia que es ella misma una dualidad insuperable, donde la voz de Dios se escucha en forma de voz humana, pero esta aparece solo como el cauce por donde fluye lo verdadero ajeno a ella. Desde Moisés hasta el Bautista, los profetas de Israel develan el enigma de la voluntad de Yahvéh y ocultan el lugar que en ellos mismos ocupa la voluntad absoluta; lo que el Dios único quiere lo sabe el profeta, pero al precio de quedar él mismo envuelto en la sombra de su propia iluminación. El misterio de la profecía, el quién habla en mí, es lo soslayado una y otra vez. Hay en el profeta como un préstamo del verbo, como un tener algo que, sin embargo, se separa cuidadosamente del que lo posee, y en este usufructo de lo divino el vidente aparece aislado y lejano de los otros hombres, pero separado también de su Dios. La acción de profetizar significa literalmente el acto de delirar (nâbî), y no es accidental que así sea, porque la estructura interna del mensaje profético es la contradicción absoluta del yo del profeta, del yo de su Dios y del nosotros, al cual se dirige. En su palabra se colocan contiguamente el monólogo de Yahvéh, el monólogo del profeta y los relatos en tercera persona acerca de ambos, pero esta contigüidad es, de hecho, una separación tajante que excluye lo unitario del discurso escindiéndolo en un triple narrador que se siente vivido en todo momento por otro. La verdad de la profecía es la pura mediación, lo que siendo no es y lo que no siendo es: cuando Yahvéh habla, lo hace por boca del profeta; cuando este adivina el porvenir y fustiga a la conciencia de tu tiempo, dicta su discurso a la divinidad; cuando en la profecía es un tercero el que dice, su palabra se origina en la que escuchó del profeta, que, a su vez, la oyó de Dios. Nadie habla por sí mismo, porque nadie posee capacidad para ser escuchado sino a través de otro que, a su vez, se siente hablado en su decir. De esta insoluble contradicción entre el tú y el yo, entre el nosotros y el ellos, no es capaz de salir la conciencia judía sino excluyendo de sí la figura misma del profeta, que abandona el estatuto del pueblo para convertirse en un acusador implacable. El hecho de que el mesianismo sea mantenido por la profecía y de que esta solo alcance su verdad en la promesa de un futuro no cumplido significa, sin embargo, que es el profeta mismo la imperfecta realidad del Redentor, el anuncio que no puede asumirse en cuanto tal. La vocación del profeta es el acercamiento del justo a Yahvéh y de

este Dios a su pueblo, pero en una mediación que se niega a aceptar su propia responsabilidad y no admite el ente fundamental que la constituye. Para que esta mediación se convierta en forma reflejada en sí misma es preciso que surja una subjetividad que participe armónicamente de lo divino y lo humano, siendo tanto el «Dios habla en mí» como el «mi pueblo me habla», donde la palabra no se oponga a los extremos contradictorios que la informan, sino que los una en nombre de sí misma como verbo encarnado. Esta subjetividad es el después absoluto, el puro resultado, que la antigua profecía contemplaba como porvenir:

Sucederá después de esto

que yo derramaré mi espíritu en toda carne (Joel, 3.1).

Pero este ser, para el cual la mediación es la verdad de sí mismo, necesita suprimir las imágenes anteriores que lo asimilaban a un resto superviviente de su propia servidumbre y a una esposa infiel que alguna vez renunciaría a lo inmediato. Esa subjetividad será anunciada como algo humano que desciende del cielo, como inversión absoluta de todo lo pensado; la profecía habla de un hombre que no se eleva a lo espiritual, sino que procediendo de ello y siendo puro espíritu tuvo a bien descubrir su profunda unidad con lo natural, sintiéndose hijo de todo lo existente. El texto de Daniel, escrito a mediados del siglo primero antes de la era cristiana, no habla de siervos ni de amos, ni de apostasía ni de fidelidad, sino que se refiere solo a un humano que viene del recinto donde habitan los celestes:

Y he aquí que en las nubes del cielo venía

como un hijo del hombre.

Su imperio es un imperio eterno,

que nunca pasará,

y su reino no será destruido jamás (Daniel, 7.13-15).

Templadas en la derrota las ilusiones de poder terrenal de Israel, este Mesías no aparecerá como rey poderoso, sino más bien en forma de un ser humilde (Zacarías, 9.9), pastor (Ezequiel, 34.23), que predicará con dulzura el nuevo orden del espíritu. Juan Bautista, el último de los que jamás dieron respuesta a la pregunta relativa a quién hablaba en ellos, será solo capaz de preguntar: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» (Mateo, 11.3), pero en adelante el profeta va a constituirse en Mesías y la espera de siglos en evangelio o buena nueva.

EL VERBO ENCARNADO

## La paternidad de Yahvéh

Los judíos habían logrado mitigar la violencia de la regla mosaica y la lejanía del Dios del Génesis haciendo de Yahvéh un padre o un esposo de sí mismo, pero se habían negado siempre a contemplar en esta unión filial el movimiento riguroso que hace del hijo un nuevo padre y del padre primordial un antepasado. El Cristo impone la conciencia de esta transición, la verdad del río de generaciones que aniquila todo presente en un hacerse pasado del hoy y, en esta medida, el verdadero estatuto del hijo. Como señala Hegel:

a la idea que los judíos se hacían de Dios, considerado como su amo y su señor absoluto, Jesús opone una relación de Dios a los hombres, concebida como la relación de un padre a sus hijos[3].

La propia inclusión en la corriente de generaciones es lo único que el siervo y el hijo tienen como presagio de su ser total. Lo que al fin se pone en sus manos es la posibilidad de contemplarse a sí mismos como descendientes en vez de atenerse solo a la consideración del otro en cuanto progenitor. Con los profetas y casi exclusivamente en ellos, el judaísmo llegó a representarse unido a Yahvéh por una filiación directa, pero solo tomó en cuenta la paternidad que respecto de sí tenía su Dios; el doble reconocimiento de primogenitura obtenido por Jacob al riesgo de su vida no fue continuado en el verdadero espíritu que lo inspiraba. Sin embargo, la inevitable consecuencia de un Dios que aparecía como padre fue el advenimiento del hijo, que proyectaba hacia el pasado al ascendiente absoluto e instauraba en la comunidad patriarcal el sentido del clan fraterno, colocando a los descendientes como nuevos padres inmersos en la temporalidad. Todos los profetas hablaban de un porvenir incierto en su cuándo porque no hacían en realidad sino mantenerse en el pasado absoluto del ascendiente, que se preservaba del devenir de su propia creación. Yahvéh era para ellos un padre que jamás emanciparía a sus hijos, un Moisés eterno que contemplaría sin envejecer la progresiva madurez de su tronco. Pero en el pensamiento de Jesús no se trata del porvenir, sino del presente mismo que su ser-hijo impone, porque el verbo encarnado no es sino historia que se legitima conceptualmente partiendo del pasado profético como ideal de una emancipación inmediata de la ley y de su espíritu. Sin embargo, esta emancipación no consiste en una huida ante el rigor de la regla mosaica, ni en predicar un más allá de la misma, ni en cualquier cosa que sea exterior al derecho divino de Israel. Esta emancipación es lo que el Cristo designa inequívocamente como cumplimiento (πληρωμα): «No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mateo, 5.17). Abolir la ley sería para el Cristo no la negación del pasado judío, sino su propia aniquilación, porque Mesías no es sino el que surgiendo del servicio a la ley lo lleva a su fin absoluto en el cumplimiento. El Cristo viene a declarar que la ley es, que ha abandonado su naturaleza de puro deber ser y está escrita en el interior del fiel antes y más firmemente que en las tablas. Pero la verdad de la ley cumplida es su falta de necesidad y lo accidental de un juez o guardián para ella.

La Encarnación mantiene un doble aspecto que es, sin embargo, inseparable; el cumplimiento de la ley representa tanto la vida de la justicia como la blasfemia más inaudita ante el poder concentrado en sí mismo, tanto el servicio de la norma divina como el desprecio por la autoridad exterior, porque no era posible hacer de lo divino algo real y viviente sin dar nacimiento a un nuevo Dios. La doctrina del amor es la doctrina de la destrucción para aquello que no ha logrado conciliarse en el sentimiento de la vida reunida. Era, pues, inherente al Mesías de los profetas instaurar en la tierra el reino de los cielos, pero le era también forzoso cumplir su misión rebosando el cauce religioso anterior. Jesús es el justo cumplido, el fiel absoluto, pero este fiel y este justo han perdido lo fundamental: carecen ya de motivo para mantenerse en el temor de Yahvéh; de este modo, carecen ya de la coseidad en la cual fueron sintetizados. La definición del universal concreto no se asemeja, por tanto, a ninguna del Antiguo Testamento:

El cual, teniendo la forma de Dios,

no consideré como presa ser igual a Dios.

(Filipenses, 2.6).

Jesús es el profeta que puede hablar en su propio nombre y que al hacerlo así no excluye a la divinidad y al pueblo, el que une en su discurso el yo y el nosotros que la profecía mantuvo siempre separados. Y esta absoluta fusión de lo uno y de lo múltiple, de lo espiritual y lo natural, del ser y del deber, constituye el nuevo contenido de la conciencia religiosa, donde ella contempla la posibilidad del fin de su desventura como imagen de aquel que se sentía hijo de Yahvéh y María.

# El acuerdo del ascendiente y el descendiente

El fundamental acuerdo que une a Jesús con el Dios único del monoteísmo es una unidad en la diferencia, del mismo modo que son unitarios el antes y el después en la operación de la historia. El discurso de Jesús sitúa al fiel en la posición del que no puede escapar al dinamismo interno del proceso religioso, donde Yahvéh se ha transformado en un verdadero padre y, como tal, en una figura que ante todo quiere poseer estirpe y puede ser heredada. Padre es quien da nacimiento a nuevos padres y vive en ellos. El padre como padre no se distingue del hijo sino en cuanto mantenga lejos de sí su propia potencia creadora, cerrando el camino de la madurez a su descendencia, pero si así lo hace abandona el estatuto de la paternidad y su propia naturaleza de ente fecundo. Creador paternalmente es solo aquel que se entrega a sí mismo en un otro nacido de él. Lo que en Jesús viene a la luz como posición fundamental de la nueva religiosidad es el descubrimiento de que Yahvéh no solo es padre, sino que quiere ante todo su paternidad:

Porque el Padre quiere al hijo

y le muestra todo lo que él hace.

…………………………………….

Porque el Padre no juzga a nadie,

sino que todo juicio lo ha entregado al hijo.

……………………………………………

Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo,

así también le ha dado al hijo tener vida en sí mismo,

y le ha dado poder para juzgar,

porque es hijo del hombre (Juan, 5.20-27).

Querer al hijo es aquí sinónimo de una voluntad de ser heredado. El Padre no teme al hijo porque se conoce en él como su propio eterno renacimiento. Le muestra todo lo que hace en la medida en que espera y busca con ello una madurez que mantendrá su ser total en la vida del que ha procedido de él. Que el vínculo existente entre el padre y el hijo sea el amor y no la lucha, he ahí la enseñanza primordial del Cristo, porque el hijo procede eróticamente del padre, fluye de él, y al separarse del progenitor no hace sino atestiguar la presencia de este en él, el resurgimiento del padre en el hijo como aquello que ha retornado a sí mismo por medio de una negación de su ser único, recobrándose en el desdoblamiento de sí.

La función suprema del ascendiente, el signo de su autoridad absoluta, era el acto de juzgar a otros, y por esta actividad ha de entenderse primariamente el juicio acerca del respeto y la obediencia del hijo hacia su origen, pero Jesús declara que «el Padre (ya) no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha entregado al hijo». De este modo, el descendiente, la vida de la generación, es el encargado de velar por su propia relación hacia el origen, el juez de sí mismo. En este instante, la ley como universal abstracto proveniente de otro ha pasado a ser

infinitamente lejana a la relación, porque al juzgar el sujeto su propia subjetividad condicionada no hace sino volverse hacia ella con la atención puesta en aquello que compromete a sí propio, y este contemplarse sin violencia es en cualquier caso un cuidar de sí mismo que no aparece como castigo, sino como gracia. Entregado el juicio a aquel que antes se presentaba como su reo, otorgado el discernimiento al que fue considerado incapaz de todo gobierno de sí mismo, la justicia debía convertirse en amor y el deber en ser. Que el juicio incumbe al hijo quiere decir que es amado como tal hijo por el origen, que legítimamente hereda lo presente, pero significa también que el hijo ha aceptado su condición sin terror ni desconfianza; Israel jamás osó considerarse el proyecto de la autonomía de Yahvéh, porque jamás se permitió desear para sí mismo otro estado que la servidumbre, no llegó a amar al Padre, sino solo a temerlo, y manteniendo este temor como virtud suprema se obligaba a separar de sí mismo el juicio acerca de sí mismo. En el pensamiento de Jesús, sin embargo, el acto religioso puro, el πληρωμα o cumplimiento de la ley, es la superación de una esclavitud, porque solo negándose a su propia emancipación puede el hijo seguir negando la efectiva presencia en él de su origen, representándoselo como fuerza exterior y hostil. El hijo solo satisface plenamente al padre recibiendo la aptitud para el juicio, es decir, la autoridad suprema del progenitor, porque para entregarse esta capacidad es preciso que lleve ya en su interior como verdad absoluta el deseo del padre de que él se gobierne por sí mismo, de tal manera que al darse a sí mismo la fuerza afirma dentro de sí mismo lo que el padre solo podía vivir como castigo de los otros.

Pero al recibir la autonomía como existencia y a la vez como el deber de su existencia sin escindir este doble aspecto en una doble subjetividad, como hacían los judíos, la enseñanza de Jesús invierte todo el discurso monoteísta anterior manifestando que el hijo sirve al padre en su saberse querido por él, admitiendo la suprema responsabilidad de ser descendiente. «El Padre no juzga a nadie», dice Jesús, porque de hacerlo expresaría su odio hacia los hijos, sería solo creador de un conjunto de objetos y no padre. Sin embargo, y puesto que ha entregado al hijo a su propia libertad, el servicio del origen no aparece para este como tal servicio, sino únicamente como la ardua tarea de quererse el hijo a sí mismo, pues este sí mismo es solo el padre que ha entrado en el río de generaciones. Pero la donación de la potestad del juicio, que sustituye a la anterior donación de la ley, aparece inmediatamente como el fin de la naturaleza dual del hombre escindida en una intuición de lo divino y una miserable nada.

Pero al recibir la autonomía como existencia y a la vez como el deber de su existencia sin escindir este doble aspecto en una doble subjetividad, como hacían los judíos, la enseñanza de Jesús invierte todo el discurso monoteísta anterior manifestando que el hijo sirve al padre en su saberse querido por él, admitiendo la suprema responsabilidad de ser descendiente. «El Padre no juzga a nadie», dice Jesús, porque de hacerlo expresaría su odio hacia los hijos, sería solo creador de un conjunto de objetos y no padre. Sin embargo, y puesto que ha entregado al hijo a su propia libertad, el servicio del origen no aparece para este como tal servicio, sino únicamente como la ardua tarea de quererse el hijo a sí mismo, pues este sí mismo es solo el padre que ha entrado en el río de generaciones. Pero la donación de la potestad del juicio, que sustituye a la anterior donación de la ley, aparece inmediatamente como el fin de la naturaleza dual del hombre escindida en una intuición de lo divino y una miserable nada.

Este es el motivo de que el discurso de Jesús prosiga diciendo: «Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al hijo tener vida en sí mismo.» Tener vida en sí mismo es reunir en el propio concepto la vida del espíritu y la existencia inmediata, y el ser para otro que la conciencia judía mantuvo tenazmente se convierte en el más absoluto ser para sí, pues lo que la regla mosaica cumplía como servicio de un amo exterior es en la doctrina de Jesús acuerdo del hijo con el querer ser sucedido de su padre; el existir para otro que el justo judío contemplaba como verdad de sí mismo es, por el contrario, un existir para sí, porque queriéndose el hijo como ser total no condicionado por ningún juicio exterior a él mismo solo hace suya la voluntad del padre instaurando el πληρωμα de la ley. La vida en y para sí del hijo es la natural consecuencia de la vida en y para sí del padre, pero las palabras de Jesús van aún más allá y añaden: «porque es hijo del hombre», todo hijo. El destino del Padre es el hijo del hombre, porque este –no el hombre mismo, que debió recorrer siglos de oscuridad ante una idea que necesariamente aparecía a la vez como infinita trascendencia de su ser actual y como imagen y semejanza suya- recibe en cuanto descendiente de aquel que procedió del padre absoluto la delegación de su autoridad, y esa delegación se presenta como sentimiento del amor que reúne lo escindido sin anular la diferencia. Si en una sola frase debiera compendiarse el sentido de la enseñanza del Cristo, sería quizá bastante esta: la voluntad del padre es que el hijo sea. Pero un semejante develamiento de la

naturaleza del padre constituye la exacta antítesis de la conciencia mosaica, cuya verdad podría expresarse en los términos inversos: es la voluntad del padre ser adorado y servido con exclusión absoluta de todo lo existente o, si se prefiere, es la voluntad de la nada humana que sea el espíritu omnipotente e innombrable de Yahvéh; por eso puede decirse que el judaísmo es una revelación acerca del hombre, acerca de su capacidad para mantener un ideal y sacrificarse ante él, y que la doctrina de Jesús es una revelación acerca de la divinidad que tal hombre adoraba sin conocer. Lo que el Antiguo Testamento contiene es el proceso de elaboración de lo suprasensible, de la pura energía o fuerza, como separado por completo de lo fenoménico, del ser divino como pura independencia respecto de lo creado. El ser de Jesús es, por el contrario, aquel fugaz momento de la conciencia donde el fenómeno es contemplado en cuanto tal y expuesto como esencia de lo suprasensible, el momento donde lo suprasensible alcanza su verdad «apareciendo»[39]. De ahí la afirmación, sorprendente en extremo para los judíos, que Jesús repite en los Evangelios:

El que cree en mí, no cree en mí,

sino en aquel que me ha enviado (Juan, 12.44).

El que cree en el Cristo compuesto de huesos y sangre, primero de los hijos de María, puro aparecer o fenómeno que en la temporalidad se disuelve, y cree en él como en algo que va más allá de la presente manifestación de este ser, el que así lo hace, dice Jesús, no cree en el fenómeno como algo desligado del interior o fuerza, cree en el fenómeno del fenómeno, es decir, en lo suprasensible absoluto que se despliega y llena en su aparecer. Pero al descubrir el vínculo que niega recíprocamente lo fenoménico y lo suprasensible, al formular la dependencia total de la fuerza con respecto a su manifestación y de la causa respecto de su efecto, socava desde su misma base el edificio monoteísta, porque el fenómeno –y para la regla mosaica el fenómeno por excelencia era la criatura- aparece como la verdad de su fundamento y como aquello que en realidad lo cumple. Que creyendo en un hombre no se ponga la fe en lo singular cambiante sino en la pura divinidad, significa que la conciencia religiosa ha superado su inicial

certeza –aquella donde la totalidad de lo real fue unificada como obra de un solo principio, y este principio pensado como espíritu absoluto de Yahvéh- para penetrar en una nueva esfera, donde la escisión entre el origen y el devenir, entre lo suprasensible y lo sensible, entre el fenómeno y la fuerza, se presenta como lo que en realidad es, puro movimiento negativo que ha alcanzado la reconciliación en el devenir contradictorio de sí mismo. Lo que el Cristo afirma no es que lo causado, la apariencia, suprima a la causa o interior, sino más bien la fidelidad de los extremos a sí propios, la relación que se ha convertido en vida de la relación y en la cual lo escindido se recupera como historia. Decir que el padre quiere al hijo o decir que la creencia en un hombre es creencia en lo divino resulta ser la misma cosa, porque en la voluntad del padre de ser sucedido, de llegar a hacerse resultado y no permanecer como puro origen de lo que tendría así mutilado su propio devenir, reside la unidad de lo sensible y lo suprasensible que se expresa como creencia de Yahvéh en Jesús. En el fragmento del cuarto Evangelio que se ha venido comentando, lo que el discurso del Cristo revela es el movimiento kenótico, el vaciamiento, del Padre en su propia descendencia, pero este vaciamiento que escandalizaba a los judíos –pues solo podían ver en él una derrota de su Dios omnipotente y celoso- aparece como obra del amor de este mismo Padre a la paternidad representada por el devenir autonomía de los hijos, como fidelidad de la fuerza a la fuerza. Que el hijo del hombre, la nueva conciencia, haya recibido la vida reflejada en sí misma del Dios absoluto, que haya recibido también su autoridad para juzgarse, esto lo entiende el Cristo como plenitud de Yahvéh, porque la perfección de lo divino aparece para esta conciencia como la divinidad de aquello que procede del origen[40]. Y que el destino del Padre sea Jesús, hijo del hombre, tal es el absoluto vaciamiento del Dios anterior que posibilita la autenticidad de su ser, por donde abandona su forma de puro pensamiento y entra en la vida como paradigma del amor.

«La obra de Dios –dice Jesús- es que creáis en quien él ha enviado» (Juan, 6.29), y el verdadero trabajo de la divinidad consiste en desarrollar dentro del hombre la certeza de su propia divinidad, pues la obra de Dios es la fe del hombre en su propia infinita autonomía. En la palabra de Jesús lo divino es sinónimo del amor, y este amor aparece como la esperanza de que el hombre llegue a creer en un hombre ligado a la tierra que se hizo hijo de Yahvéh asumiendo su propia humanidad condicionada. Toda la reflexión judía queda de este modo abolida y, sin embargo, llevada a la vez a su plenitud. El padre ama, pero en cuanto que es padre, ante todo y sobre todo –este nombre es el que una y otra vez emplea Jesús

para Yahvéh-, ama al hijo y se ama en el hijo sin situarse en una posición de desconfianza y amargura ante lo creado por él. El lamento de Job, donde se decía «al fin serás fiel a la obra de tus manos», se ha convertido en la plenitud de una conciencia que, teniendo el origen como origen, el padre como padre, descubre que el ascendiente se cumple en el descendiente y que esta es la única voluntad posible de aquel.

Todo lo que tiene el Padre es mío (Juan, 16.15).

O bien el padre no es –y de poco sirve entonces adorar a una fuerza extraña- o, siéndolo, agota su ser en la entrega a aquello que le constituye como tal, es decir, en el hijo que le sirve de fundamento. El espíritu evangélico es profundamente filial y modifica de modo retroactivo la historia sagrada anterior, hasta el punto de que Lucas puede terminar la genealogía del Cristo diciendo: «Hijo de Adán, hijo de Dios» (Lucas, 3.38); el primer hombre, surgido del polvo, condenado a muerte y a dura lucha por la vida, es «hijo de Dios». Pero Jesús no se detiene en esta filiación, sino que se reclama hijo del hombre, hijo del hijo, descendiente puro de lo que a su vez ha recibido el ser de otro y, sin embargo, considera esta genealogía como vida misma del Dios omnipotente.

Este ser la vida de lo divino en la tierra que manifiesta el evangelio cristiano no se circunscribe a la constatación de que la divinidad constituye un producto del pensamiento humano. Tal actitud, el extremo más elemental de la reflexión sobre el hecho religioso, deviene ya caduca en el discurso de Jesús, donde lo divino es algo que parte del hombre, pero sobre él, donde el padre absoluto, símbolo de la generosidad y el amor, surge como verdadera y esencial vocación humana. En el Cristo no es posible encontrar sin una previa deformación del texto evangélico la idea de que lo divino es meramente algo humano, sino más bien la certeza de que el hombre es el movimiento de la razón divina; lo que sin duda está suprimido en la doctrina de Jesús es el abismo físico entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo fenoménico y lo nouménico; la nada que mediaba entre lo divino y lo humano ha sido llenada por la idea del devenir divino de lo humano y humano de lo divino. Pero la divinidad aparece ahora como el progresivo

despliegue de lo santo en la tierra, no como una autoridad lejana que centraliza el castigo, y Jesús viene a aclarar que el Dios de los judíos existe, aunque solo en la medida en que estos sean capaces de creer que en su movimiento tal Dios es el hijo del hombre; solo en la medida en que para el hombre aparezca lo sensible como esencia de lo suprasensible y el fenómeno como cumplimiento de la ley, surgirá la divinidad, porque en otro caso no sería lo divino sino un arbitrario ser que por necesidad habita solo el pensamiento y no la vida. Lo único que puede hacer de Dios algo infinito es atribuirle el fundamento del amor. Hegel comenta:

Quien no puede creer que Dios estaba en Jesús, aunque habite entre los hombres, desprecia a los hombres[4].

Pero el que desprecia a los hombres, podría decir Jesús, desconoce la verdadera naturaleza de lo divino y odia a Dios sabiéndolo o no. La cuestión para el fiel es alcanzar ahora la dignidad que jamás tuvo.

## El bautismo y la nueva actitud ante la naturaleza

La vida pública del Cristo se inicia con un diluvio simbólico, el bautismo, que purifica al hombre de todo su pasado. La inmersión en agua es la resurrección incruenta de lo puro en él, un nuevo nacimiento del creyente al tiempo donde la idea del castigo ha de verse superada por la idea de la gracia y el perdón. Si en el Antiguo Testamento había sido el diluvio la prueba de la potencia de Yahvéh, de su dominio sobre la naturaleza, y, por tanto, el fundamento de la desconfianza del judío ante todo lo natural, el Evangelio se abre con un diluvio contenido que limpia el alma del hombre sin exterminar a sus semejantes ni amenazarlo de muerte a él mismo. El agua de la cual se protegió Noé es el elemento donde va a sumergirse el nuevo fiel y el que transformará su culpa original en inocencia –la inocencia del acto de volver a nacer-, donde se recupera el acuerdo de Adán con lo natural no mediado. El bautismo de Jesús es una muerte querida que posibilita el retorno del pasado, que retrocede hasta la vida en el seno materno y resurge

desde allí con la plenitud de lo que comienza sin antecedente alguno a vivir en la pura ingenuidad de los sentidos recién abiertos y el espíritu entonces mismo inaugurado. El hombre del evangelio procede del agua, del elemento primordial sobre el que, antes de la creación, aleteaba Yahvéh; pero tiene ahora este elemento como aquello que purifica y no como potencia destructiva que sirve a la cólera de Dios contra lo vivo. Sumergiéndose en el agua recupera el fiel la unidad absoluta de sí mismo, porque no teme el origen, y en su encuentro con él limpia su cuerpo y su espíritu del rencor a lo que en la tierra le viene inmediatamente dado. El agua que fertiliza los campos fertiliza también su ser, que renace en la purificación y se purifica renaciendo.

Uno de los más bellos pasajes evangélicos hace referencia al bautismo y al nuevo fiel:

Dícele Nicodemo: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?»

Respondió Jesús:

En verdad, en verdad te digo:

el que no nazca de agua y de espíritu

no puede entrar en el reino de los cielos.

Lo nacido de carne es carne;

lo nacido del espíritu es espíritu.

No te asombres de que te haya dicho:

tenéis que nacer de lo alto (Juan, 3.4-7).

En la pregunta de Nicodemo ha quedado detenida la sabiduría del Antiguo Testamento, y para entrar en el movimiento de la buena nueva que enriquece y salva, surge en la conciencia judía la necesidad de volver a nacer. Salido del polvo y educado en un parcial saber que solo conoce como origen de su suerte al pecado, el fiel está resuelto a recibir la redención, pero solo naciendo de nuevo a la existencia podrá manifestarse en él la abundancia de la vida recuperada. Sin embargo, es la vuelta al recinto previo a toda culpa lo que el judío no alcanza a representarse. El justo dice: «¿Puede uno acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?» Ateniéndonos solo a los verbos que expresan la pregunta fundamental de Nicodemo, esta se lee así: poder, entrar, nacer.

Lo inicial es la posibilidad. Se trata de saber si el hombre puede, pero cuando expresa lo posible del hombre no se habla de una posibilidad múltiple y accidental en cada caso, como cuando decimos que se puede beber o no beber, llorar o reír, tomar algo del suelo o dejarlo allí; cuando se expresa lo posible se alude a lo abierto de la existencia, al hecho de que en ella hay incesantemente en lo uno la virtualidad de lo otro y en el esto la virtualidad del aquello, de que la vida aparece en todo momento como algo que podría no haber sido y puede dejar de ser desde ella misma en su más perfecta inmanencia. Cuando se nombra la posibilidad se nombra lo más difícil del hombre, porque hasta ella misma reclama una decisión radical en lo que respecta a su mantenimiento, de tal manera que se exige el sujeto conservar su propio ser posible como radical estado de abierto para poder ser alcanzado en sí mismo por ella. «La realidad es mucho, pero mucho más ligera que la posibilidad»[5], porque la posibilidad no es

nada singular que pueda hacerse o evitarse, sino el puro acto de estar dispuesto a poder, la apertura al más profundo sí mismo donde el hombre aparece desnudo de toda determinación concreta capaz de decidir y fijar su naturaleza, y donde el soy que cotidianamente se manifiesta ante él se hace patente como un puedo ser. La posibilidad a la cual alude Nicodemo se identifica con la pregunta por su propia existencia; desea saber si está en disposición de vivir aquello posible de lo real, si le ha sido otorgada la responsabilidad de elegir y elegirse, o si bien debe de antemano renunciar a lo posible como algo interior entregándolo a la voluntad del otro absoluto. Su pregunta podría comenzar diciendo: «¿Soy libre para entrar en mi madre y así nacer verdaderamente?» El cuidado ante lo posible, la conservación de la posibilidad como siendo ella misma una cuestión pendiente y no decidida aún, es lo que aparece en el discurso del fariseo humilde; su palabra no se hace eco del tiránico predominio del deber ser sobre el poder ser, no expresa inmediatamente la ley religiosa, pero es vacilante en su mismo fundamento, inquiere acerca de su propio sentido antes de pasar a interesarse por aquello a lo cual se dirige. Sin embargo, esta apelación a la libertad viene condicionada doblemente por aquello que la sigue.

La posibilidad hace aquí referencia a un entrar como primera realidad de sí misma. De este entrar se dice que es volver al vientre de la madre, y tal retorno suscita la duda porque aparece como una nueva relación para con aquello a lo cual el individuo se hallaba ya de antiguo vinculado en una peculiar manera. La cuestión es saber si está en el poder del hombre entrar en el mundo inmediato que lo rodea sin sentirse arrojado a él como a un destierro sin término. El seno materno es una representación que obsesiona a la conciencia monoteísta, y en ella coexisten el desprecio hacia la tierra y la nostalgia por un medio natural perdido, por un Edén que alguna vez fue habitado. Nicodemo no sabe si su libertad alcanza hasta la entrada en aquel recinto que solo se presenta en forma de punto de partida, pues el alma del justo contempla el principio de su ser con amargura, maldiciendo, al igual que Jeremías y Job, el fin de la vida anterior a la vida, el nacimiento, como una expulsión del refugio, un ser lanzado a respirar el aire que aturde y a percibir lo que corrompe al espíritu. La autonomía del judío está puesta en la obstinada oposición a lo inmediatamente dado en forma de naturaleza exterior, y la tentación de su conciencia reside en cerrar esta negatividad sobre sí misma regresando al reino de la pura indiferenciación protegida, cuya imagen prototípica es el seno materno; quiere esa agua que rodea al ser aún no formado, el líquido tibio que apacigua toda tensión, porque ante

todo aborrece su existencia empírica y una madurez del cuerpo que solo implica el creciente servicio a la ley.

Pero no es en realidad el retorno lo que busca Nicodemo, porque este entrar, cuya posibilidad está en juego, no es un mero regreso que huye del conflicto de la conciencia, sino que aparece ligado a un nacer, es decir, a su exacto opuesto. La pregunta del justo judío contiene dentro de sí una afirmación por demás evidente: solo naciendo plenamente se retorna al estado prometido y, a la inversa, se regresa solo para nacer plenamente; de hecho, es esta afirmación implícita la que Jesús hará suya con mayor vigor que el judío, porque frente a la totalidad sin fisuras del Cristo, Nicodemo solo acierta a mostrar su propio ser no completo, no nacido aún en lo supremo, y esta mostración surge como voluntad de aprender el nacimiento. «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo?», añade, pero el dolor de esta contradicción no es ya la conciencia desventurada del Antiguo Testamento, sino más bien la presencia del evangelio en la ley mosaica; es la obediencia ciega a un amo ausente lo que hace envejecer al fiel y lo que simultáneamente le lanza a una nostalgia imposible por el refugio perdido. Nacer siendo ya viejo sería resurrección, milagrería, y de lo que se trata es de nacer para suprimir el terror a la vida y a su muerte; Nicodemo no pide ser Lázaro ni busca el aplazamiento de una sentencia, que haría aún más lejano el vivir pleno. Pregunta por la vida misma, por un entrar y un nacer que solo se oponen para el que no ha nacido de su libertad. Nicodemo va más allá de las castas sacerdotales, ciegas y sordas al mensaje evangélico; sabe que la miseria interior que le gobierna solo hallará fin si irrumpe en el mundo ante el cual se sintió siempre extranjero e impotente, y que esta irrupción solo puede realizarse por medio de una apertura, de un bien nacer, donde todo lo gastado renazca con la conciencia para la cual se destina. Pero no conoce su poder, habita la posibilidad como algo que decide otro, escinde lo pensado de su propia vida y espera el nacimiento sin fuerza para otorgárselo. La respuesta de Jesús es la reiteración de su propia doctrina:

En verdad, en verdad te digo:

el que no nazca de agua y espíritu

no puede entrar en el reino de los cielos.

Puesto que nacer es aparecer como conciliación de lo natural y lo divino, no una unión abstracta y contradictoria del polvo y el soplo de Yahvéh, nacer plenamente es la condición para entrar en el reino de los cielos. Este nacimiento lo entiende el Cristo como acto de devenir descendencia, en virtud del cual reconcilia aquello que en los ascendientes se manifestaba en forma de oposición irreductible; el hombre, hijo de la tierra e hijo de la divinidad ajena a la tierra, es el heredero del reino de los cielos, porque este reino no es sino la confianza de los extremos conciliados, el hecho de ser carne la carne y espíritu el espíritu:

Lo nacido de la carne es carne,

lo nacido del espíritu es espíritu.

Y porque se nace de «agua y de espíritu» hay la vida absoluta que custodia lo divino y lo terrenal como fundamento de su propio despliegue. Lo que en la conciencia judía es oposición que humilla al alma y reprime a la carne se manifiesta como armonía de los contrarios que posibilita el ser total del nuevo fiel.

No te asombres de que te haya dicho:

tenéis que nacer de lo alto.

Era necesario superar el terror con el cual contempla el cuerpo su espíritu y el espíritu su cuerpo, porque en la orgullosa servidumbre que habitaba, la conciencia judía había hecho del nacimiento el origen de la angustia sin reparar en que con ello no condenaba tanto a la tierra como a Yahvéh. El hombre no glorifica lo divino degradando su propio origen, pues este origen es el Padre, y para ser hijo de este ascendiente sin existir como en un destierro debe elevar su propio nacimiento. Jesús no promete aquí una resurrección al judío; le ofrece simplemente tenerse como lo conciliado en el reconocimiento de su propia naturaleza divina. Nacer de lo alto es vivir el tiempo y hacerse apta la conciencia infeliz para escuchar la buena nueva, pero los judíos mutilaban su mente y su carne hasta reducir el pensamiento a un esquema de conducta; el Verbo se manifestará para ellos solo como blasfemia.

## La relación de Jesús y su pueblo

Cristo habría predicado fácilmente la doctrina del amor del padre al hijo en otros pueblos, y las gentes le hubieran contemplado sin temor. Pero habría faltado en ellos la paciencia y la educación de un pueblo criado en la más pura esclavitud; solo los judíos habían atravesado la experiencia del terror a un Dios único y cruel, a una figura invisible e innombrable, a una ley que condenaba lo singular sin superarlo; únicamente los judíos ostentaban como título de honor una miseria que había llegado al desprecio por todo lo inmediatamente dado, un rencor infatigable hacia todos los demás hombres expresado en mil profecías de destrucción y muerte de los reinos vecinos, una justicia que solo conocía como absoluto el castigo por lapidación y una consideración del cuerpo y la vida natural como impureza irredimible. Jesús arruinaba el negativo orgullo de este pueblo con la doctrina del amor entre Yahvéh y el hijo del hombre, con el universalismo de su pensamiento, con su reiterada violación de la ley mosaica y, ante todo, con la supresión de las rígidas fronteras entre lo divino y lo humano. Pero solo de este pueblo y como aquello más esperado por este pueblo podía surgir un Cristo. El Antiguo Testamento conduce inexorablemente al Evangelio, pero no por el camino de una pacífica armonía, sino por el de una ruptura radical del viejo orden.

Los judíos trataban con el mayor empeño de matarle, porque no solo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios (Juan, 5.18).

Solo a aquel que no respetaba su propia religión le era dado seguir a un hombre que se decía hijo del hombre y consideraba al Dios lejano e infinito del Antiguo Testamento como padre. En esa medida, la resistencia que el Cristo encuentra es el riguroso servicio de la ley como absoluto ético, pues las prescripciones de Levítico son claras y rotundas acerca de la justicia que corresponde a una blasfemia, y ninguna hubo superior a la predicación de Jesús. El justo judío debía oponerse a toda doctrina que pretendiera alterar el estado de total escisión de su conciencia en una virtud reconocida por el otro omnipotente y una pura objetividad muerta para el espíritu, debía negarse a todo valor que no resultase de una represión total de la inclinación inmediata y no se justificara como obediencia a una ley ajena a él mismo frente a la cual su ser aparecía como cosa gobernada, y solo un profeta como Juan Bautista podía reconocer en Jesús al hijo del hombre, porque únicamente en la profecía estaba el movimiento mesiánico expuesto como necesidad del monoteísmo; pero ni el propio Juan podía imaginar que Jesús predicara otra cosa sino la expiación anunciada desde Isaías, y de ahí que le atribuyese un bautismo por el fuego y no por el agua. Hasta los mismos padres del Cristo eran ajenos a la naturaleza de su ser y al sentido de su palabra; «su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él» (Lucas, 2.33), tanto en la profecía de Simeón como en la de Ana y, más claramente desorientados aún, en el episodio del niño perdido y hallado en el templo. Pero esta incomprensión no era sino fidelidad a las enseñanzas de Moisés y celo religioso hacia la elevada majestad de Yahvéh. Los padres de Jesús esperaban de él prodigios como el de las bodas de Caná, pero mantenían intacta su fe en el Dios de las Escrituras, porque para la conciencia judía jamás estuvieron reservados los prodigios de Yahvéh, sino que muchos los hicieron, como Moisés, Josué, David y tantos otros, en su nombre. Jesús dice con amargura: «Si no veis señales y prodigios no creéis» (Juan, 4.48), pero ni aun con tales señales le estaba permitido al fiel de la ley aceptar la realidad divina de un semejante, pues estaba educado en el puro temor de Dios como virtud suprema. Pretendiéndose hijo de Dios a consecuencia de su propia humanidad total, Jesús colocaba al pueblo al borde de la apostasía, de lo que el Antiguo Testamento designa como

«prostitución», en cuanto que la única ciencia de los judíos consistía en servir a un puro ser pensado sin esperanza alguna, en obedecer la ley a la letra sin preguntarse por su sentido, y no eran capaces de escuchar sino la blasfemia en el discurso del amor. Pero necesitaban como ningún otro pueblo este amor y necesitaban también más que ninguna otra comunidad la comprensión del profundo vínculo que les unía a Yahvéh; su ceguera y su sordera eran solo la preparación para ver y oír sin límites, y su esclavitud absoluta constituía la base sobre la cual podía discurrir la palabra que emancipa. Jesús conocía esta tensión interior del judaísmo y así lo atestigua su advertencia a los discípulos:

Os he enviado a segar

lo que vosotros no habéis trabajado.

Otros trabajaron y vosotros os aprovecháis

de su trabajo (Juan, 4.38).

Este trabajo al que se alude es la prolongada esclavitud en la ley mosaica, el extrañamiento total del justo, la desventura del profeta que en su ser hablado por otro lleva a la oscuridad su propia existencia, y, en definitiva, la operación misma de oponer la existencia a la esencia y la divinidad a lo por ella creado. La conciencia infeliz de la religión es el trabajo de crear y mantener dentro de sí la imagen del yo contemplada por otro y la imagen del otro contemplada por un yo, y sin la madurez de esta escisión interna la siega de los discípulos recogería simientes y no espigas ya formadas. Por ello mismo, la palabra evangélica solo apacigua a aquel que ha alcanzado el estatuto de Jeremías o Job, del que, sin hallar salida al conflicto de su propia voluntad, sueña con regresar al vientre materno y maldice la existencia natural porque todavía aparece ligado a ella. La buena nueva está esencialmente conectada con aquel pueblo que ancló la verdad

absoluta en la autoridad y la fuerza y quedó exhausto en su lucha por alcanzar una servidumbre gozosa en sí misma; la buena nueva pertenece a aquel que se educa en el temor al amo invisible y a la muerte que este invisible dispensa, dado que el discurso del amor se origina en el lugar donde se adora el poder y la abstracta rectitud de la ley, porque solo allí se ha creado el hueco de la orfandad y el desamparo. Pero la revelación de Jesús, que es una revelación acerca del Padre y no una revelación acerca del fiel, no podía asumirse sin un nuevo dolor y un nuevo desgarramiento; la conciencia monoteísta se había hecho incapaz de sentir y pensar lo abierto, y el discurso evangélico exigía precisamente aquello que la fe antigua no estaba en disposición de dar.

En el espíritu de los judíos había sin duda entre el deseo y la acción, entre la vida y el crimen y entre el crimen y el perdón un abismo infranqueable, un juicio extraño a ellos mismos, y cuando en el amor se les mostró un vínculo interior al hombre entre el pecado y su perdón, su ser sin amor debió necesariamente indignarse; tal pensamiento, suponiendo que su odio fuera capaz de formar un juicio, debió parecerles el pensamiento de un loco. Porque habían confiado toda armonía a los seres, todo amor, todo espíritu y toda vida a un ser extraño a ellos mismos, lo que los unía eran cadenas, leyes dadas por otro más poderoso, y no conocían la mala conciencia sino como temor al castigo; porque la mala conciencia, como conciencia de sí opuesta a sí misma, presupone siempre un ideal ante la realidad inadecuada, y el ideal es en el hombre una conciencia de su propia naturaleza total[6].

El monoteísmo carecía de imagen alguna del hombre que no lo polarizase en las abstractas representaciones del justo y el pecador. Podía ofrecer fe en Yahvéh, pero era incapaz de pensar al hombre sino en términos de bendito o maldito por otro. Cuando Jesús dice: «El Padre y yo somos una misma cosa» (Juan, 10.30), el judío solo entiende que el Cristo es Dios. Al ofrecérsele un ideal que no solo se acercaba a lo sublime, sino que permanecía fiel a la sensibilidad y a su mundo, el judío servidor de la regla mosaica solo podía considerar este ofrecimiento como invitación a un cambio de su amo; se atuvo entonces a las señales y prodigios hasta hallar en ellas seguridad suficiente, hasta lograr sentir al autor de los milagros lo bastante lejos de sí como para temblar ante él, y decidió en algunos casos por la apostasía, adoptando un nuevo Dios que

oscuramente podía presentir más benigno, pero en su ser no se instaura en ningún momento la plenitud humana que el discurso evangélico solicitaba. Que Jesús proceda del amor de Yahvéh es lo que la conciencia judía no puede tomar por verdad, porque Yahvéh es el Dios del talión y la venganza de la sangre, aquel a quien pertenece todo primogénito por ley, el propietario de la tierra que tiene a sus fieles por meros huéspedes (Levítico, 25.23). Los judíos aceptaban de buen grado toda reconvención y toda crítica, oían reconfortados la predicación del Bautista que los identificaba con una raza de víboras, gustaban del tono apocalíptico de la profecía, pero no podían escuchar sin espanto a un hombre que decía de sí mismo: «He venido para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia» (Juan, 10.10), porque la existencia plena era para ellos un acuerdo blafematorio y humillante con los otros pueblos y con la tierra donde habitaban, y si el vicio fundamental denunciado por Moisés era la infidelidad al espíritu absoluto de Yahvéh, lo que el Cristo denuncia es una actitud psicológica específica, la hipocresía; los fariseos y saduceos veían el fraude y la imperfección en la familia humilde de Jesús, en sus torpes discípulos, en su público ansioso de milagros y dispuesto a seguir a cualquier agitador, pero Jesús opone a esta actitud la idea de un ya, del tiempo cumplido, enfrentándolos al movimiento mesiánico de Israel: «Vosotros sois hijos de los que mataron a los profetas» (Mateo, 23.31); negar este ya, el momento de la conciencia que se cumple en el amor, eso es hipocresía farisea, porque son nuestros padres, diría Jesús, y ahora vosotros, los que afirmáis que Adán fue hecho semejante al Dios que veneráis, y ha llegado el tiempo de aceptar el orgullo servil como amor del Padre. Los judíos podían servir y sabían arrodillarse con orgullo, pero eran incapaces de creer en el infinito acuerdo de lo humano y lo divino: sufrían cuando el Cristo afirmaba sin cólera:

Es mi padre, de quien vosotros decís: «Él es nuestro Dios» (Juan, 8.54).

porque no concebían a Adán como hijo de Yahvéh, sino, hipócritamente, como gratuita forma adoptada por el polvo del Edén, y solo recordaban a Moisés con terror (Deuteronomio, 34.10-12). La transición que convierte la crueldad del Dios único en amor ilimitado de este Dios a su propio devenir en el hijo del hombre, he ahí lo que la conciencia judía había gestado con dolor durante un milenio, pero solo podía acogerlo negativamente[41]. El único modo de aceptar la

verdad contenida en el discurso evangélico consistía en asumirla de igual manera que descubre el yo sus más secretas inclinaciones, en la forma de la negación, con el mismo talante que dio origen a los mandamientos, porque solo se prohíbe con rigor lo intensamente deseado; al igual que la voluntad de acabar con lo que más se ama se expresa manifestando el deseo de conservarlo a toda costa, y que en el individuo la voluntad de lo prohibido aparece como severa prohibición de esto mismo, así sucede con la conciencia judía expuesta a la suprema tentación de asumirse como resultado y presencia de un Dios que no juzga; el escándalo y la consternación no eran sino el necesario velamiento de la voluntad inaceptable. Pero no bastaba con ello, era preciso aniquilar al representante de esta libertad abrumadora para poder adorarlo así con la culpa del que siente haber obrado mal, pero «justamente» equivocado, porque la culpa era lo piadoso de su alma y su única moralidad. La regla mosaica contenía la victoria del universal abstracto sobre lo particular, la subordinación de lo múltiple a lo uno, y su superación residía en ser aplicada hasta con aquel en quien los judíos ocultamente se complacían como sucesor de Yahvéh y como el mismo Dios vivo. Destruyendo la ley de Yahvéh a su propio enviado no hacía sino destruirse a sí misma, y por eso en Caifás hay el propósito de sacrificar a uno por todos cuando este uno representa la nueva vida del todo: «Es mejor que muera uno solo y no que perezca toda la nación» (Juan, 11.50). La crucifixión será un crimen abominable, y de ahí que Caifás atribuya a la muerte del Cristo la salvación del todo de su pueblo, pero a esto se sobreañade la seguridad de que el Cristo solo muriendo puede ser reconocido, de tal manera que a la posibilidad de devolver la ley a su origen crucificando con ella al heredero se suma el riguroso deber de hacerlo así, porque la redención únicamente puede llevarse a cabo en forma de nueva culpa. Es la ley misma recibida en el Sinaí la que aniquila a Jesús, y el vínculo interno que une la superación de la moral del castigo con la moralidad del nuevo Dios no puede consistir sino en un crimen; asumiéndose como responsable de tal hecho la conciencia judía podía recibir la buena nueva, porque el evangelio debía estar manchado de sangre para alcanzar los sentidos de ese pueblo. Pero este reclamar como Mesías a un muerto no es propio solo del judío, sino que es el mismo Jesús quien afirma:

Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu hijo para que tu hijo te glorifique a ti (Juan, 17.1).

El hijo debe morir porque ha hecho patente el vaciamiento del espíritu lejano del Antiguo Testamento; con todo, en esta muerte reside su esperanza de glorificación, su propia divinización como figura igualmente extrañada del universo humano, pues por ella es reconciliado el Padre con sus fieles. Solo la glorificación de Jesús conserva el estatuto del Padre como Dios absoluto y detiene el movimiento kenótico, en el cual su amor al hijo le había iniciado. Crucificado el hijo por los hijos y devuelto así a su naturaleza abstracta por obra de la ley de redención, donde el «ojo por ojo» de la ley se presenta como un dar la gloria por recibir la gloria, el fiel ha conciliado el temor de Yahvéh con la divinización de su devenir en el hijo, y mediante el crimen reúne a ambos principios en uno solo. La unidad del hijo y el padre aparece a posteriori como consecuencia de morir aquel a manos de la ley de este, donde la ley es anulada y la muerte vencida, pero esta unidad no hace sino angustiar doblemente la conciencia. Lo inexplicable ahora es el lugar del hombre en el conflicto que escindió y reunió al padre y al hijo. Puesto que la relación de Jesús con su pueblo apareció definitivamente fijada en una condena recíproca y el ser concreto del Mesías pidió ser glorificado sustituyendo la cercanía del amor por la estabilidad suprema de la muerte, los fieles que habían comido y bebido con él hubieron de asumir la promesa de una eterna compañía como acto litúrgico y misterio de fe; lo que estaba al alcance de sus sentidos permaneció solo como símbolo, y así la vida y doctrina de Jesús se transformaron en sacramentos, mientras el anuncio de una existencia plena aparecía como fe en otra existencia. Sin embargo, la exposición de este movimiento excede el marco de las relaciones de Jesús con el judaísmo y entra de lleno en el largo período eclesiástico; antes es preciso hacer alusión a la enseñanza del amor y a la figura del Espíritu Santo.

## LA ENSEÑANZA DEL AMOR Y LA

## EXPERIENCIA DE LA MUERTE

### La figura del Espíritu Santo

«Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Juan, 8.24). No hay ninguna otra afirmación del Cristo donde se defina más concisamente su religiosidad. Jesús no solo predica de sí mismo este absoluto del ser y la subjetividad –el nombre más secreto de Yahvéh-, sino que añade: creer en ello es idéntico a alcanzar el fin de la culpa.

Pero la naturaleza del pecado es por fuerza anterior a aquello que puede borrarlo en el hombre. El pecado es la forma negativa de la ley, su existencia llevada al límite inmanente que le es propio. En el comienzo la ley era una sola prohibición, la relativa al saber del bien y del mal, pero el movimiento de la conciencia pecadora fue dando lugar a la aparición de nuevas prohibiciones, referentes a la sangre, referentes a la circuncisión, referentes a la idolatría, hasta que, reflejándose en sí misma, la norma particular apareció como ley absoluta –como el «es ley la ley»- que cubría con una regla de conducta universal e inviolable la totalidad de los actos del hombre. Este decreto imponía la derrota de lo concreto en aras de la abstracción desconfiada del precepto, del «no matarás», que presuponía el homicidio en el hombre, y del «no servirás a otros dioses», que afirmaba ingenuamente la realidad de la apostasía. El judaísmo acogió esta ley que lo acusaba como donación de Yahvéh, teniendo las normas civiles y penales por única presencia del espíritu absoluto en la tierra, porque Yahvéh no fue el padre de Israel, sino su legislador. El pueblo judío puso de manifiesto su capacidad para mantenerse en la mortificación y el extrañamiento a través de la peculiar obediencia que dispensó a esta ley, para la cual no exigió la belleza o la equidad, ni siquiera una razón que estuviera al alcance como algo ajeno a sus destinatarios, pues la conciencia no buscaba una norma justa, sino una regla que en el temor al castigo y en la angustia de la transgresión iniciase a Israel en la educación de su espíritu. En esa medida, el derecho divino contenido en el Pentateuco es la imagen pura de la escisión monoteísta fundamental entre el sujeto y el objeto, entre el dominador y lo dominado, entre el amo y las cosas que le pertenecen. En este derecho los extremos coexisten sin superarse, de tal manera que lo singular se pone cada vez que se invoca la universalidad del precepto, y la aplicación de la ley no suprime la transgresión, pero tampoco el castigo. Y puesto que castigo y delito coexisten, la norma es en sí misma la desconfianza inacabable, puro desgarramiento de un titular de la punición y un titular del crimen castigado. En la operación de asumir la diferencia como

absoluto el pueblo judío alcanzó una moralidad de la expiación, una religión que idealiza al justo cosificado y torturado por la cólera de Yahvéh –cuyo prototipo es Job-, que en tanto en cuanto recibe el mal y el dolor purifica su ser y acumula en el Dios único la responsabilidad de la transgresión de su propia norma. El sacrificio es entonces el supremo acto moral, la única religiosidad al alcance de esta conciencia, y surge del servicio mismo a la ley, que no se experimenta en forma de ordenación de la voluntad general, sino como aniquilación anticipada de esta misma voluntad frente a lo uno del deseo de Yahvéh. El trabajo de contemplar como sancionado y bendito por la divinidad el conjunto de normas de un arcaico derecho público y privado, al que se añade el de reconocer en estos preceptos la misma justicia que inspira el orden del universo, tales son las tareas que las castas sacerdotales se imponen; pero carente de cualquier principio moral superior a la idea de la pura expiación como castigo por un crimen ineludible, la conciencia judía solo era capaz de mantenerse con arrogancia en su mortificación reprimiendo toda idea de un premio al dolor de tener Dios. La unidad que instaura la ley es puramente exterior; en ella coexisten, ajenos, los actos humanos, el juez encargado de exigir la sumisión y la norma misma, único vínculo entre el crimen y el castigo. Cada uno de los términos remite a los otros dos, pero no como armonía de algo vivo, sino solo en la forma de un tiránico deber, que no suprime la diferencia sino engendrándola de nuevo constantemente. Al no existir un acuerdo interior entre la subjetividad y el precepto, la figura de lo divino es solo un guardián de los extremos inconciliables que promueve, y entre la culpa y el crimen, entre el crimen y su castigo, solo hay un abismo infranqueable. La enseñanza de Jesús aparece aquí como superación de una miseria espiritual que había llegado a convertirse en hipocresía y renuncia del hombre a sí mismo:

Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados.

Solo la fe en una realidad absoluta del hijo del hombre arrancaba al judío del estancamiento en la moral del crimen y el castigo. Si el hombre no reconoce en el hombre el Yo Soy de Yahvéh permanecerá en la expiación hasta su muerte, y esta muerte será ella misma una penalidad. Es preciso que la conciencia reconozca en el Mesías a un hombre y en él al espíritu absoluto encarnado, pues únicamente así verá en la ley algo susceptible de total cumplimiento. Siendo

capaz de asumir la encarnación, el judío será capaz de asumir la ley como algo propio y no en forma de cosa separada y contraria a su ser. Creer que el hijo del hombre ha advenido significa literalmente curar la herida del pecado y renacer a vida plena. Porque el hombre se pone como lejano a Dios, aparta la verdadera normatividad de sí mismo y se cierra todo camino de santidad que no sea la mutilación de su interior. Pero Jesús enseña que «la forma particular de lo divino aparece como hombre»[7] y que la conciencia de sí es saber acerca del amor del Padre. El sentido del evangelio es la posición del fenómeno en forma de algo reflejado en sí mismo que cumple en su aparecer el destino de aquello respecto de lo cual se presenta como manifestación, o, si se prefiere, el sentido de la buena nueva es el retorno de lo sobrenatural a lo natural, ahora redimido, que deviene universalidad concreta, divinidad encarnada, de tal manera que la rígida escisión entre lo subjetivo y lo objetivo se presenta como unidad profunda de la vida que recupera su movimiento en la historia. «Solo la incredulidad hacia la naturaleza –señala Hegel- podía esperar (como Mesías) otro ser, un ser sobrenatural»[8], pues el Cristo solo podía ser la singularidad que fue, un hombre que llamaba padre a Yahvéh y exaltaba al pueblo por su confianza en la armonía del alma y el cuerpo.

Para alcanzar la gracia es preciso nacer de lo alto, dice el Cristo, porque la ley permanecerá como perpetuo castigo hasta que la conciencia descubra el vínculo interior que la ha unido y la une al precepto. Este descubrimiento es lo que expresa solemnemente Jesús cuando aconseja al fiel la superación de una falsa humildad:

Vosotros sois la sal de la tierra. Mas si la sal se desvirtúa, ¿con qué se la salará? […] Vosotros sois la luz del mundo (Mateo, 5.13-14).

La palabra evangélica quiere entregar al judío la seguridad acerca de su propia naturaleza total, superior y anterior a cualquier ley, y el Sermón de la Montaña es el despliegue de este nuevo universo donde la virtud sustituye a la expiación y la realidad de la gracia al temor de Dios[42]. Pero Jesús solo disponía de su propia figura para describir esta superación de la ley mosaica, solo podía decir al fiel

«mírame y óyeme»; su actividad intentaba hacer patente que el sacrificio no era el único camino hacia la virtud, que no era necesario respetar el sábado cuando el cuerpo tenía hambre o resultaba posible curar a un semejante, que él era el hijo del hombre y que, sin embargo, era infinitamente superior a sus semejantes porque creía en el amor del Padre. Solo les suplicaba que alcanzasen su propia verdad en la verdad del hijo del hombre, otorgándose la libertad de ser sus propios jueces y de tener en sí mismos el fundamento de su ser. No podía imponer el amor como Moisés impuso la ley, porque si el amor había de superar la violencia ciega de la norma opuesta a toda inclinación, debía implantarse por amor del amor. De ahí que el crimen contra el hijo –la falta de fe en el universal concreto que es Dios por ser hombre y hombre por ser Dios- no afecte al ser de este, sino solo al del incrédulo. «El que cree en el hijo no es condenado», dice Jesús; el que cree en él no puede ser juzgado porque no es extraño a la ley, no es algo que ella encuentra fuera de sí, sino la propia ley viva sin lucha. «Pero el que no cree ya está condenado» (Juan, 3.18), pues esta incredulidad es su elección por el amo tiránico, que existe para exigir castigo. Y el Evangelio añade: «La condenación está en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz» (Juan, 3.19). La luz es el develamiento del ser total del hombre, de su capacidad para heredar la voluntad que una vez creyó lejana y opuesta a sí mismo[43]. Vino un Mesías a predicar lo más ansiado y el judaísmo debió ocultarse su propio sentido con escándalo, insistiendo en buscarlo en el milagro, pero esta contradicción está ya en la naturaleza misma de la luz, que ciega inevitablemente en su aparecer a los carentes de ella.

Jesús no podía imponer el amor en el fiel como impusieron los levitas el monoteísmo por el asesinato colectivo (Éxodo, 32.25-30), sino que se limitaba a exponer como condena, como autocondena, la oposición al amor del Padre y el hijo, pero aún esta condena era redimible en cuanto se originara en una ausencia que podía ser llenada, y el desamor podía encontrar su cumplimiento en el amor abriendo el corazón miserable del judío a la verdad de su ser pleno. Siendo la incredulidad en el hijo del hombre una deuda y una carencia del fiel respecto de sí mismo, solo a él castigaba y mortificaba, de tal manera que este acto únicamente promovía compasión. El crimen no era para Jesús el acto de negarse a la fe en un nacido de mujer oriundo de Nazaret, porque esto aparecía solo como ceguera infantil del que, adorando un ideal que no conoce, anda perdido dentro de sí mismo: «Al que diga una palabra contra el hijo del hombre se le perdonará» (Mateo, 12.32). El crimen irremediable, el único delito alejado de

todo perdón es la blasfemia contra el espíritu:

Pero al que diga una palabra contra el Espíritu Santo no se le perdonará (Mateo, 12.32).

Negando a Jesús el fiel se niega a sí mismo la emancipación verdadera, pero negando al Espíritu aniquila la posibilidad misma del perdón, porque no ataca a un hombre ni a un Dios, sino a la imagen misma del amor. La blasfemia contra el Espíritu Santo es la renuncia a toda participación en lo divino[9], y en cuanto tal, el acto de apartarse de toda gracia[10]. Aquel que niega al Espíritu jamás se reconocerá en él y permanecerá escindido frente a sí mismo y frente al mundo que le circunda, porque queriendo conservarse ajeno a la potencia del amor no ha hecho sino exterminar el amor que hubiera podido recibir y dispensar, y necesariamente «morirá en sus pecados» en cuanto que no posee siquiera la aptitud para hacer del delito algo suyo, sino solo el resultado de un juicio ajeno a él mismo.

## La moral del amor

El Cristo invocaba su propio ser total como realidad de la nueva buena. Pero era su peculiar relación frente a la ley lo que inquietaba y asombraba a los judíos, porque en la doctrina de Jesús había una religiosidad nueva y superior a la antigua:

A los mandamientos que imponían simplemente servir al Señor y exigían una sumisión ciega, una obediencia sin alegría, Jesús opuso su exacta antítesis, un impulso e incluso una necesidad del hombre[11].

El mero precepto no es suficiente como regla de la vida, porque el mandamiento es infinitamente inferior a la virtud sobre la cual se funda. La prohibición es el mínimo y no el máximo de la conducta humana, de tal manera que el esfuerzo de la verdadera moralidad aparece como supresión de la legalidad abstracta; cuando el Cristo ordena postponer la ofrenda ante el altar porque está pendiente una reconciliación con el hermano (Mateo, 5.23-24), cuando reiteradamente viola la regla del descanso sabático y se atreve a dispensar un perdón de los pecados, pone una y otra vez al hombre más allá de la ley: «Todo el que pide, recibe; el que busca, halla, y al que llama se le abrirá» (Mateo, 7.8). Pero el esfuerzo de tal moralidad no consiste en el sacrificio de una parte del hombre en aras de la otra, sino en la reconciliación de este con la autonomía de ser su propio hijo. Lo que la norma exige es muy poco en comparación con lo que el ser del hombre puede alcanzar si libera las cadenas que lo atan a la coseidad. El mandamiento que ordena no matar (Mateo, 5.21-23) es solo el velo que cubre la facultad del amor, y es esta facultad la que el hombre debe actuar, porque si ella no es exaltada deberá someterse al juicio de otros y al de un Dios lejano, incapaz de cumplir sin violencia lo que su propia naturaleza le impone. El amor aparece como inclinación natural del hombre a seguir la ley a seguirla hasta allí donde ella misma se detiene. El nuevo fiel no puede conformarse con evitar el atentado a la vida de otro, sino que ha de pasar a auxiliarle como el tú fundamental que él mismo es[44]. En efecto, la ley reúne los opuestos, el criminal y el justo, sin borrar su contradicción, manteniendo como interior del hombre el crimen conjuntamente con el horror a las consecuencias del crimen, e incluso no se detiene en esta escisión, sino que ella misma en cuanto norma originada y mantenida por otro ausente para la sensibilidad se contrapone de modo rotundo a lo real como un tú debes que niega el mundo desde fuera[12]. Frente a esta regla, que solo expresa el ser incompleto, Jesús opone un principio que se identifica con su propia subjetividad armoniosa:

Este principio puede nombrarse como tendencia a actuar en el modo exigido por las leyes; no es un refuerzo aportado a la disposición moral por la inclinación, sino una disposición moral que es inclinación, es decir, una disposición moral que no necesita luchar[13].

Esta disposición moral que no necesita luchar y no alcanza el cumplimiento a

través de la escisión sino por medio de la conciencia de sí es el concepto que no se opone a la realidad abstractamente; toda ley aparece como ley de una inclinación y la inclinación como impulso que no contraviene el precepto sino cuando es refrenado. Lo normativo constituye ahora una tendencia innata del hombre, y, en cuanto tal, algo que solo en la inmanencia encuentra su propio fundamento[45]; es necedad oponer la inclinación a la regla moral, porque en esta lucha solo muere la realidad libre del sujeto, que se lanza así a una inacabable transgresión de lo natural y lo sobrenatural y a una inversión del valor que paraliza a la conciencia sin elevarla a su plenitud. El discurso evangélico quiere instaurar una justicia que no se apoye en la autoridad y el terror, sino en la confianza de cada sujeto con respecto a todos los demás, pues al ser del hijo el juicio es el tiempo de los hermanos; «Anda dos millas –dice Jesús- cuando te pidan compañía durante una; entrega la túnica que te pertenece si te la piden, porque antes pertenece a la generosidad; ama a tu enemigo, porque solo lo imaginario es hostil y la vida verdadera se reconcilia en sí misma» (Mateo, 5.38-42).

Pero, ante todo, la nueva moral es una conciencia de sí asegurada. El judío era incapaz de anclar su ley en el amor porque desconfiaba del mundo y, sin embargo, no asumía en esta desconfianza el resentimiento hacia Yahvéh, que le guiaba; su odio hacia todo lo natural era odio hacia Dios, responsable único de la calamidad y la miseria, pero precisamente por ello era inconmovible su desprecio hacia lo natural, expresado en la ley absoluta y exterior. Para suprimir el legalismo que inundaba el espíritu judío era necesario probar que en lo humano estaba el amor de la divinidad a sí misma y que el hombre era la luz suprema de la vida. En esa medida, el discurso de Jesús tiene siempre un doble alcance y manifiesta a la vez las virtudes como aquello grato a la divinidad y como la vida misma de la divinidad que ha de ser limitada; cuando predica la generosidad del fiel hacia sus semejantes afirma un ser pródigo en lo divino, y resulta así inseparable la norma de su fundamento. El amor de Dios es probado por el amor de los hombres a sí mismos, pero esta proposición no es solo una palabra y debe reflejar la vida misma de lo humano, en cuanto es el amor del creador a lo creado el eje sobre el cual se apoya el amor de los individuos entre sí. Y si el Padre tiene por ser el amor es preciso que el hombre viva de la misma manera, pues solo así surgirá para él la realidad de un Padre universal.

Sin embargo, la disposición del amor, «donde la ley pierde su universalidad, el sujeto su particularidad y ambos su oposición»[14], no es una moral que pueda ser escrita y confrontada luego con una vida que quizá se muestre tiránicamente ajena a la misma; la disposición del amor representa el acabamiento por plenitud de toda escisión entre un ser y un deber. De este modo, el evangelio es lo contrario de un derecho positivo, donde se zanjan conflictos de intereses contrapuestos y la verdad aparece separada de cada individuo, porque su sentido es la autonomía absoluta que se concede al sujeto para vivir en una igualdad que no suprime la diferencia; cada hombre se juzga a sí mismo confrontando su existencia empírica con el ideal de la generosidad y la confianza, y la única regla de esta relación del hombre con sus semejantes y para con lo divino que en él habita es un precepto donde se niega toda objetividad a la ley:

No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados (Mateo, 7.9).

La culpa se origina en la consideración del otro como externamente sometido a una regla, en arrogarse el servil derecho de denunciar la libertad del hombre; se condena aquel que cree posible la condena, el que no descubre el vínculo interior por donde se enlazan culpa y gracia. Y de la ciega obediencia a los mandamientos solo resta un pensar que no se opone a la vida: «Porque con la medida con que midáis se os medirá a vosotros» (Lucas, 6.38). Las terribles amenazas de Yahvéh que acompañaban el texto de la ley mosaica, el hecho mismo de ser amenazado el fiel por otro, han perecido en el movimiento que tiene por ideal al hijo del hombre, y permanece solo la verdad de que cada hombre responde de sus actos y se mide por su medida; quien inculpe será inculpado porque lleva el mal dentro de sí; quien contemple estrechamente el amplio cauce de la vida sentirá su propio ser reducido, pues queriendo determinar a otro solo se cosifica a sí mismo. «¡Dichoso aquel que no se escandaliza de mí!>> (Lucas, 7.23), exclama Jesús, pues solo el que identifica la moralidad con la esclavitud es ajeno a su propio ser. Quien no se escandaliza del Cristo lleva dentro de sí lo divino y custodia su espíritu, pero el que teme incurrir en blasfemia asumiendo que el hijo del hombre es hijo de Dios blasfema por lo mismo, porque el temor de Yahvéh no aparece ya como virtud, sino más bien como el pecado imborrable de negar al Espíritu Santo, y puesto que Yahvéh se

presenta en el Cristo a manera de un padre del hombre, el terror ante él se manifiesta como desconocimiento absoluto de lo humano y lo divino. La norma positiva debía parecerle a Jesús una monstruosa codificación del odio de los extremos en él unidos, y atribuía a la hipocresía del hombre esta idea que su propio ser rechazaba. Contraviniendo la ley buscaba probar al pueblo que el cumplimiento de la justicia iba más allá de todo servicio y que la orgullosa ignorancia acerca de lo divino, la prohibición de pronunciar su nombre y de representarse su obra, había llegado a convertirse en apostasía. Esclavizado ante Yahvéh, el judío no hacía sino despreciar y envilecer lo supremo; la ley ante la cual se inclinaba no era sino el yugo que había impuesto a la libre determinación de su Dios, al que había convertido en amo de un presidio. La obediencia ciega y la humillación ante el más poderoso no podían aparecer para el Cristo como virtudes, porque aniquilando al hombre aniquilaban al mismo tiempo a su Dios, haciendo de su gloria el resultado de una mutilación general de lo humano. El Padre de Jesús,

No es un Dios de muertos, sino de vivos (Marcos, 12.27).

En efecto, Jesús pretendía derivar del Padre por pura progresión amorosa, pero ya al nacer se vio inundada de sangre la tierra por causa de él. Predicaba una religión apoyada sobre el ser total del hombre, pero había sido precedido por un Dios que decía «polvo eres y al polvo volverás». Los judíos unificaban todo lo existente en una relación universal de amo y esclavo, mientras el Cristo llamaba a sus semejantes amigos o hermanos, y si el Antiguo Testamento y el Nuevo están ligados íntimamente no es solo por la pacífica armonía del Espíritu Santo: la posición del judío ante el mundo y ante su Dios debió sufrir una modificación fundamental que, en términos generales, coincide con la disparidad del Dios de Moisés y el Padre de Jesús, y esta modificación puede contemplarse como el tránsito de la idea de esclavitud hasta la religión de la autonomía.

## El movimiento de la conciencia servil

El Dios de Abraham y Moisés es el amo puro, aquel nombrado por entero con la palabra «Señor». Pero el amo no es simplemente el que detenta el poder, ni es tampoco el que sabe hacerse temer por otros. El amo es más bien la independencia absoluta de aquello que es reconocido como teniendo en sí mismo a su propio fundamento. La definición hegeliana del amo, dice así:

El amo es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia […] que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general[15].

Esta dialéctica suele concebirse teniendo por sujetos a las conciencias contrapuestas y por mediación objetiva al mundo natural, y en esa medida no contempla el despliegue de la conciencia específicamente religiosa. Sin embargo, el movimiento del alma adherida a la religión puede y debe ser aprehendido dentro de ese esquema, y basta concebir aquí la escisión del fiel en una subjetividad natural finita y una intuición de su Dios para que se manifieste la triple posición inicial de la lucha por el reconocimiento; por una parte, se da el amo como lo no sintetizado con la naturaleza inmediata, como aquello que es en y para sí espíritu libre; por otra, hay el hombre o el siervo, que representa el espíritu no emancipado, no resuelto a la absoluta negatividad respecto de su otro, y entre este espíritu finito y su ideal se levanta el yo sensible, todavía hundido en el parentesco hacia el mundo objetivo, donde se manifiesta como un viviente demasiado apegado a la tierra para ser fiel a su pensamiento y demasiado próximo a una pura esencia intelectual para habitar sin peligro el mundo amenazador que le rodea. De este modo, se da Dios, la trascendencia infinita, y se da el fiel para el cual este principio es, pero la unión de ambos solo es posible suprimiendo la subjetividad aún no formada en lo superior, la vida puramente biológica del hombre, y si en el conflicto del amo y el siervo es la naturaleza exterior aquello sobre cuya transformación se relacionan los extremos contrapuestos, en la dialéctica de Dios y el fiel es la naturaleza interior de este último aquello sobre lo cual recae el trabajo de la conciencia. Si el señor reclama del esclavo el fin de la hostilidad del mundo, el hecho de abolirse a través de la mediación del siervo ese medio físico que no reconoce privilegio a la conciencia libre, Dios reclama del fiel el fin de su existencia, ligada a los sentidos y a las

inclinaciones particulares e inmediatas, el acto de adorar un principio cuyo contenido sobrepasa infinitamente la limitada representación posible para los animales, porque solo puede lo divino entrar en su ser efectivo cuando el hombre ha enajenado todo cuanto constituye su ser natural para convertirse en certeza de la realidad de lo divino. Como contrapartida y concebido desde el hombre, este proceso se identifica pura y simplemente con la necesidad de establecerse de modo absoluto sobre su propia esencia espiritual. Así se plantea la dura lucha por el reconocimiento en la religiosidad; el hombre, movido a abandonar su existencia sensible por una intuición puramente interior de lo absoluto, y Dios, cuya última obra es la vida consciente sobre el universo o la posibilidad efectiva del retorno a sí mismo, en la cual se da, sin embargo, una inclinación espontánea a ser conciencia del mundo finito en lugar de pura certeza del espíritu infinito.

Yahvéh es Yo Soy, aquel donde es puesta simultáneamente la subjetividad excluyente y el ser que nada excluye. Pero, en cuanto señor, está en relación consigo mismo a través de otra conciencia, precisamente a través de la conciencia servil del fiel, que se caracteriza por aparecer ligada a la coseidad o al mundo como objeto independiente de ella. Y este vínculo que ata a la conciencia servil a lo inmediato es su propia tendencia a guardar la vida a cualquier precio, la imposibilidad de renunciar a ese conjunto de deseos inmediatos que se designa como «instinto» de conservación; el fiel se descubre inmerso en una realidad objetiva más poderosa que él, y en su humillación ante el mundo independiente se escinde en un sentimiento de lo esencial –que aparece como el Señor, donde lo subjetivo ha querido conservarse puro y no está manchado por la coseidad- y una representación de su propio ser dependiente. En este primer momento, la conciencia religiosa contrae una alianza con el amo que constituye los términos de la relación: el fiel reconoce, pero solo es parcialmente reconocido, es decir, aparece en la conciencia del amo como una criatura de naturaleza especial, a la cual corresponde ante todo una actitud no absolutamente negativa frente a la alteridad o, si se prefiere, aparece como aquel que conoce lo supremo, pero desea preservarse de la destrucción, a la cual se expondría en la pura negatividad de su ser en y para sí. El Señor, al cual pertenece no solo el concepto de su propia subjetividad, sino también el deseo absoluto de negar el objeto independiente, aparece para el fiel como creador separado de su propia obra, y recibe de la otra conciencia un reconocimiento ilimitado, porque no es para ella sino lo que ella quisiera ser en sí misma: la pura autonomía de la conciencia de sí. El siervo se protege del mundo pactando con aquel que no temió al mundo y

que se opone en la absoluta realidad de su Yo a toda subordinación ante lo objetivo.

Pero la relación de Yahvéh a su fiel es doble. «El amo se relaciona con el siervo de un modo mediato, a través del ser independiente»[16], porque es por medio de una realidad física que aparece subordinada a la divinidad, pero ajena y superior al fiel cómo Yahvéh entra en contacto con su siervo; puesto que este aparece encadenado a aquello que no determina, sin embargo, el ser de su Dios, queda subsumido en él como un lejano reflejo de la conciencia que es en sí misma su propia esencia. Por otra parte, «el amo se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo»[17], no recibe lo objetivo sino a través de la operación negativa que sobre el mundo realiza la religiosidad del fiel; como la cosa es independiente con respecto al fiel –y esta cosa es ante todo su ser natural mismo-, está este obligado a modificarla por medio del acto moral que reprime la inclinación inmediata en el trabajo del culto y en la obediencia a la norma emanada del amo; Yahvéh no recibe la coseidad, la vertiente objetiva del fiel ligada al mundo sensible, sino después de la transformación que sobre ella realiza el justo, pero como la coseidad pertenece a la esencia misma de esta conciencia, el Dios único recibe una cosa que se niega a sí misma, sin que esta negación aparezca, sin embargo, como obra de ella misma, sino como servicio y fidelidad a una esencia ajena. Este resultado es lo que Hegel designa diciendo que, por medio del trabajo del siervo, «la relación inmediata se convierte, para el amo, en la pura negación de la (cosa) misma o en el goce»[18], porque habiendo «intercalado al siervo entre la cosa y él no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente»[19]; la relación de Yahvéh con la naturaleza se establece así como disfrute de la naturaleza renegada del judío, aniquilada como lo inesencial por este, de tal manera que la actividad de la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo divino y lo natural, que incumbe ante todo al amo –pues es ella la fuente del reconocimiento ilimitado que el fiel le presta-, se desplaza hasta el siervo, que, oponiéndose a su propia dependencia frente a lo inmediato, ofrece a su Dios la adoración de la esencia de este como realidad efectiva. Puesto que el mundo es negado por el fiel, la divinidad vive en el trabajo de este su propio goce de la independencia sin lucha, independencia que en el origen solo adquirió a través de la obra dolorosa de una creación. Por otra parte, como la negación que el hombre realiza de la coseidad y de su propia coseidad no es total, no aniquila a priori lo objetivo de sí mismo, es solo el resultado de una negación limitada que desde el interior de lo natural

procede a transformar religiosamente lo inmediato, y la conciencia del fiel no se encuentra en disposición de exigir un reconocimiento salvo para el trabajo cotidiano e inacabable de purificación que realiza, el cual solo le otorga un derecho a ser protegido ante lo contingente[46]. En el monoteísmo la divinidad se encuentra ante un mundo negado y el hombre ante un mundo por negar; la incompleta oposición del fiel a la realidad que constituye su ahí es la pura satisfacción del Señor todopoderoso, porque, originándose en el siervo, no hace sino manifestarse como identificación con el amo, identificación que no amenaza, sin embargo, la posición privilegiada de este, pues el fiel permanece encadenado a lo inmediato en su deseo de superarlo por el solo culto: vive con humillación su terror a la muerte y entrega a aquel que considera eterno la esencia de su propio querer limitado. El reconocimiento es así unilateral y desigual porque Yahvéh tiene en sí mismo la verdad acerca de sí mismo, y el fiel es, respecto de Dios, solo una cosa contingente que ni siquiera posee certeza acerca del valor que su propio reconocimiento del amo tiene para este. Conoce la verdad absoluta de lo subjetivo, la independencia total ante la coseidad, pero la conoce en el amo y no en sí mismo, de tal manera que vive su esencia como presentimiento de otro. A su vez, el Dios que ha creado ya el mundo sin unirse a él se alimenta de este presentimiento que aparece como ofrenda de un diezmo sobre todo lo obtenido, y habita su ser sin resistencia. Cuando el fiel recibe como donación la ley que ordena separar alma y cuerpo, inclinación y moralidad, lo divino ha alcanzado en su permanente ser otro, en su absoluta trascendencia, la plenitud del sujeto reconocido. Israel se comporta frente a su Señor como ante cualquier otro amo, y el régimen de sacrificios de animales y bienes ante él es en todo similar a la periódica rendición de cuentas del vasallo al señor[47].

Pero el movimiento que lleva al amo a la plenitud de ser su existencia es en realidad el despliegue contenido del ser total del siervo o fiel. Cuando el amo alcanza el reconocimiento indiscutido de su señorío no manchado por vínculo alguno con la coseidad, ha logrado consumar la operación del sujeto absoluto al precio del sacrificio del fiel, que habrá de manifestarse antes o después como realización efectiva de su ser independiente. La profecía es una oscura sospecha de Israel relativa al valor de su propia esclavitud:

Esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o

por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del Señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto en ella había de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia[20].

En el terror del desgarramiento que impone la lucha por la propia verdad frente a un Dios omnipotente y una naturaleza hostil, la conciencia del fiel ha alcanzado la pura negación de sí misma, de tal manera que si antes conocía lo subjetivo como aquello que estaba fuera de ella, en el Señor, y se tomaba a sí misma como existencia dependiente de la coseidad en general, pasa a considerar ahora la subjetividad en ella misma, como conciencia de una destrucción total de lo inmediato. Pero el miedo a la muerte que el fiel suprime en su movimiento negativo aparece como positividad para la conciencia religiosa, que ha situado ya lo subjetivo en su interior, y la verdad de este espíritu se expresa en la afirmación fundamental: «El temor de Yahvéh es el principio de la ciencia»[48].

Sin embargo, el fiel no posee aún, con su solo terror devenido conciencia de sí, la singularidad del ente independiente, sino solo la certeza referida a la propia instrucción a través del dolor y el extrañamiento. «Pero a través del trabajo llega a sí misma»[21], dice Hegel, porque el trabajo no aniquila simplemente su objeto, sino que lo forma en una nueva realidad y conserva así su permanencia; el deseo del Señor es el puro goce de disolver la coseidad independiente, la impulsividad no reglada del fiel, pero en el fiel tal deseo, precisamente porque comenzó siendo temor y miseria, aparece a manera de operación que transforma lo real inmediato sin apartarlo de sí, permaneciendo cerca de ello hasta convertir la objetividad hostil a sus manos del propio ser natural en producto de ellas. La pura libertad negativa del amo celestial, aquella que le indujo al diluvio y aquella que suscita la imagen del apocalipsis, la voluntad de ser solo el sí mismo excluyente, implica una satisfacción «que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la sustancia»[22], mientras que el trabajo de la conciencia infeliz, en cuanto voluntad refrenada y supresión contenida de lo inmediato, conserva la autonomía del sujeto sin renunciar a la coseidad y entra, por tanto, en el reino de lo permanente. En el movimiento de la conciencia religiosa, la negación que el

justo lleva a cabo sobre sí mismo no suprime sino la acción del otro sobre su ser, porque por medio del terror y el trabajo se ha transformado, pero únicamente para permanecer en sí mismo como luz de sí mismo. De ahí las rotundas palabras del Cristo, el ya formado, acerca de la autonomía absoluta del hijo y su ser en sí (Juan, 5.26-27). Pero para descubrir en la conciencia servil la verdad de la conciencia divina, invirtiendo así la relación desigual y tiránica, ha sido necesaria ante todo una disciplina:

Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, solo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darse la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se extremecen, esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el propio sentido es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse solo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total[23].

No obstante, Jesús representa el momento en que la conciencia servil se descubre a sí misma como principio de la forma:

No tenía necesidad de que nadie le informara acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre (Juan, 2.25).

Con el Cristo alcanza la conciencia religiosa su definitiva síntesis como

presencia del universal concreto que habita la tierra y nace de mujer; habiendo existido tal fiel, la naturaleza humana abandonó en su religiosidad la estructura de lo particular y cambiante, el estatuto de algo que tenía fuera de sí su propio paradigma; en el ser que habitaba un sepulcro vacío conoció la conciencia de su propio poder ilimitado, y en el hombre, que hacía patente la esencia del hombre como totalidad indivisa, que no era solamente la intuición de ella, sino un existente entre los existentes, apareció la armonía de lo uno y de lo múltiple en cuanto ideal de vida plena:

Acordaos de lo que os he dicho: el siervo no es más que su señor (Juan, 15.20).

El esclavo no es más que lo verdadero de su amo, la subjetividad que en su propio movimiento niega toda determinación específica que sobre ella recaiga, y lo verdadero del amo no es diferente ni opuesto a la esencia del siervo, porque el siervo es la historia misma del amo, el devenir de su verdad. De ahí que el discurso evangélico solo es desoído cuando se escucha con fines de edificación y pasividad, cuando no eleva lo humano a la confianza de que el tiempo del hijo ha llegado, y por eso afirma el Cristo que no viene a traer la paz, sino la espada, «el hombre contra el padre» (Mateo, 10.34-35), la lucha en el interior de la familia, pues es en este elemento donde se fragua la escisión del causante y el heredero y donde nace la autoridad como valor absoluto de la vida. La religión de la ley es una moralidad de esclavos y de muertos, y el esclavo que no alcanza la emancipación vive del odio permanente hacia su señor, sea este divino o terrenal. La libertad no es solo el concepto de otro libre, y el que eso dice creer está ya enterrado en su hipocresía de fariseo, sino la abundancia del alma y el cuerpo unidos:

Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida (Juan, 6.63).

«Cree en mí» y «ama a tu prójimo» son la misma cosa, porque la conciencia servil hipostasiada, hecha segundo momento del símbolo trinitario, es el hondo sentido de la fraternidad, un surgir inseparablemente, ligados lo inmutable y lo

cambiante del hombre en un yo que reenvía a un nosotros y un nosotros que posee la unidad del yo, en lo cual se suprime la irreconciliable soledad del antiguo fiel. En esa medida, cuando dos hombres se unan para solicitar algo, alcanzarán lo que buscan (Mateo, 18.19), pues solo el que se cree ajeno a los otros puede quedar insatisfecho y estéril. Siendo el tiempo del Mesías el anonadamiento general de los que, sin embargo, crean y extienden el universo humano por medio de la negación de su existencia empírica, la transición se concibe como presencia del universal humano, que en ningún hombre se agota, pero del cual participan todos los objetos en absoluta igualdad; la justa envidia del siervo es aquello que ante todo habrá de ser satisfecho, de tal manera que los últimos serán los primeros, y el hombre se sentará a la diestra del poder (Mateo, 26.64) por derecho que tiene su fundamento en la historia.

Sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo? (Lucas, 13.56).

La riqueza, representación visible de la autoridad que no arranca de su propia confianza, es una petrificación del contacto entre los hombres y una subordinación de lo subjetivo a lo objetivo; el rico cree servir la causa del reconocimiento de sí mismo, pero no hace sino reconocer a un nuevo amo en el dinero, y depende así de los hombres, ante los cuales desea medrar, y ante el bien, por el cual resulta poseído, de tal manera que queriendo obtener su propia independencia no hace sino servir a dos señores que se oponen (Mateo, 6-24); los bienes se corrompen si no vive en ellos la libertad de un espíritu amante, y a esta corrupción es arrastrado el hombre, que necesita atesorar lo objetivo para relacionarse con sus semejantes. El ser pleno del hombre no se conformará con los restos que caen de las mesas visibles e invisibles –no permanecerá, como Lázaro, agazapado frente al banquete del rico-, y hará de su divinidad un padre y de sus sacerdotes unos iguales. La convención y el formalismo se oponen a la radical autonomía del hombre, y el que quiera seguir su propia libertad habrá de superar las antiguas prohibiciones, prescindir de su espíritu legalista y temeroso, perseverar en la prodigalidad confiada. Los animales tienen guaridas y nidos, pero el hijo del hombre no tiene refugio ni busca descanso (Mateo, 8.20), pues es llamado desde él mismo a un sí mismo más alto y habita una vocación que únicamente él se impone. La liturgia y las prácticas piadosas solo cubren un

vacío que no merece respeto ni honor, porque la vida ha de encontrarse en la pura conciencia de la vida recuperada:

Otro de sus discípulos le dijo: «Señor, déjame ir primero a enterrar a mi padre.» Dícele Jesús: «Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mateo, 8.21-22).

La caridad que el Cristo predica representa el amor de los hombres a lo humano, pero al depender este amor de la supresión del espíritu odioso de la servidumbre intemporal, la caridad se dirige primordialmente a la unión militante del conjunto de los hombres para la subversión del Señor absoluto y de los amos particulares. Cuando se dice «ama a tu prójimo como a ti mismo» se alude ante todo a que este prójimo es uno con el que ama, y que tal amor es el ser reflejado de esta unidad donde lo singular no necesita suspenderse. Se ama al hombre porque es el tú absoluto[49] donde el yo y el nosotros confluyen, y se dice del prójimo que es lo que el sujeto debe ser para sí mismo -«sé tu prójimo»-, siendo el amor hacia el semejante armoniosamente generosidad y aseguramiento. En el Sermón de la Montaña la esclavitud es el estado que prepara la libertad, y son benditos los que claman desde ella; tanto da que esta servidumbre se origine en el pecado o en la pobreza, porque lo esencial es el descontento, el abismo entre el ideal y la existencia. Suprimir la esclavitud es la operación a partir de la cual aparecerá en la tierra el reino de los cielos -«el reino de los cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos» (Mateo, 18.23)-, pero la sumisión a un amo no será superada por un simple cambio en el sujeto de la autoridad

…dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza a hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo (Juan, 4.21-22),

sino por un conocimiento del propio ser total:

Créeme, mujer, que llega la hora en que

ni en este monte ni en Jerusalem adoraréis al Padre.

Nosotros adoramos lo que conocemos,

porque la salvación viene de los judíos (Juan, 4.21-22).

Solo la conciencia del movimiento evangélico que niega la escisión y afirma el amor, donde la temporalidad aparece como apertura del ideal a su propio despliegue, entrega al hombre su propia naturaleza infinita. «No os llamo ya siervos –dice Jesús a los discípulos turbados por una palabra que todavía asumían con orgullo-, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos» (Juan, 15.15).

Sin embargo, la actitud del Mesías hacia el mundo era tanto rebeldía ante su cruel barbarie como huida frente a él. Por eso su destino debía ser la duda y el temor al abandono. «En la medida en que Jesús no había cambiado el mundo, debía huir de él»[24].

Pero sería incompleta la exposición del segundo momento de la Trinidad si no diera cuenta de cómo se sintió Jesús abandonado por sus hermanos y amigos y de cómo, preparando su glorificación, los abandonó a una nueva religiosidad positiva y legalista. «Anunciando la unión, por eso mismo debía ser Jesús el que preparase una separación más profunda que ninguna otra»[25]. La renuncia al «hombre redimido por el hombre», que es un fin de la presencia real y afectiva de lo divino en la historia, aparece en una triple representación íntimamente relacionada: la idea de un ser sobrenatural de naturaleza maligna, la esperanza de

la plenitud puesta en otra vida y la humillante e injusta muerte del Cristo. Todo ello prepara la síntesis eclesiástica que, partiendo de la negación cristiana, no es sino la reposición modificada del Antiguo Testamento. Pero el despliegue de la razón religiosa no debe formularse sino como resultado de la exposición misma.

## La imagen del Maligno

El hombre es hijo de Dios; lo divino ama paternalmente su propio devenir hombre en el hijo; el hijo predica el amor fraterno que suprime, por cumplimiento rebosante, la ley. Reconozcamos la autoridad suprema como Padre y asumamos la responsabilidad de su propio ser paterno. He ahí el verbo evangélico en su formulación más abstracta.

Pero la naturaleza paternal de Yahvéh exige, para la unión del hombre, la escisión de lo divino en un principio de bondad y delegación absoluta y un principio que reúne todo el mal de la tierra. Esta representación del todo como un combate entre la luz y las tinieblas, entre la divinidad del bien y el genio del mal, cuya inmediata consecuencia aparece en la doctrina maniquea y otras herejías[50], es aquello que cuidadosamente evitó la religión monoteísta de Moisés. Los judíos poseían suficiente fuerza espiritual para asumir sin paliativos la totalidad de las determinaciones como obra de Yahvéh. Tanto en la profecía como en los libros sapienciales jamás necesitó este pueblo exculpar a su Dios de la desgracia y el pecado del mundo por medio de un nuevo ser sobrenatural, responsable del dolor y la penuria. «¿Cae en una ciudad el infortunio sin que Yahvéh lo haya causado?» (Amós, 3.6), dice la profecía, y aclara: «Yo hago la dicha y creo la desgracia, yo Yahvéh» (Isaías, 45.7).

En el libro de Job aparece entre los extraños hijos de Dios un «adversario» que duda del rigor espiritual del justo, pero este enemigo de Job no se presenta en modo alguno frente a Yahvéh sino como un fiscal celestial que cuenta con su apoyo y al cual escucha especialmente; la personalización del acto de acusar no

aparece en forma de operación maligna, sino más bien como voluntad de Dios, que duda de su fiel, pero no desea aniquilarlo, de tal manera que si hubiera que buscar un sentido oculto a esta figura se identificaría con la ira de Yahvéh, que al ponerse aparece mitigada por el sentimiento de la benevolencia. Por eso hay en el mismo libro de Job, poco después de aludir al diálogo de Yahvéh con el fiscal celestial, una sentencia del justo que suprime toda duda: «Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptamos el mal?» (Job, 2.10). Satán es uno de los misteriosos hijos de Yahvéh del Antiguo Testamento y precisamente aquel a quien incumbe la función de exigir del hombre el sacrificio, de probarle hasta el límite de sus fuerzas, porque representa la desconfianza de Dios y su justicia más rigurosa. Zacarías describe en la cuarta visión el lugar de esta imagen religiosa y su sentido: «Me hizo ver después al sumo sacerdote Josué, que estaba ante el ángel de Yahvéh; a su derecha estaba el Satán para acusarle» (Zacarías, 3.1). El enviado o ángel de Yahvéh y el acusador no son sino el desdoblamiento del mismo Dios único, cuya relación para con Israel es ambivalente, y en ningún lugar de la antigua Escritura se encuentra nada similar a una condena del Satán, porque no es independiente ni lejano ni contrapuesto a Yahvéh, sino solo el momento de su ira y de su enemistad hacia el pueblo elegido. Se alude a veces al texto del libro primero de las Crónicas como prueba de la existencia de un demonio independiente de la divinidad:

Alzóse Satán contra Israel e incitó a David a hacer el censo del pueblo (1 Crónicas, 21.1).

pero lo allí expuesto no hace sino confirmar nuevamente una identidad de Yahvéh y Satán, porque haciendo referencia a la misma acción de David, la misma Biblia dice:

Se encendió otra vez la ira de Yahvéh contra los israelitas e incitó a David contra ellos diciendo: «Anda, haz el censo de Israel y de Judá» (Libro Segundo de Samuel, 24.1).

Sin embargo, en los Evangelios la ira de Yahvéh, ahora devenido Padre, ya no puede asumirse como siendo una parte de la vida de Dios, sino que se opone a él en forma de un ser de naturaleza maligna que quiere su ruina en la ruina del hombre. Puesto que la única verdad del Padre es que «quiere al hijo» y delega en él su poder, el dolor de la conciencia religiosa y la tentación mesiánica, la inclinación de divinizar lo humano sin vincular este proceso a la voluntad de Dios, aparecen como obra de un demonio similar a los de la mitología preyahvista. Las tentaciones del Cristo en el desierto son la lucha de un hombre frente a su propia ambición, del hombre que renuncia a un dominio tiránico sobre la naturaleza y los otros pueblos; pero este conflicto interior es deformado y proyectado hacia afuera por medio de la imagen del ente diabólico, que refuerza la tentación y libera a Jesús de responsabilidad alguna en su génesis. Lo irreligioso en el hombre es obra del diablo, y lo que aparece para él como injusticia o dolor inmerecido es también obra de Satán; lo divino y lo humano han lanzado su rebelión y su ira recíproca sobre un vacío que pasa a personalizarse como siendo el Maligno, pero la operación mediante la cual son resucitados los demonios animistas primitivos arrastra consigo el velamiento de aquello que el hombre llama mal y la primera infidelidad a la rigurosa fe monoteísta del judaísmo. Puesto que el mal se origina siempre en el exterior y no es la propia ambivalencia del fiel o de su Dios, aparece como abstracción pura apoyada en la subjetividad de Satán, infinitamente poderoso ahora, pero este movimiento implica un retorno al delirio de persecución, propio del animismo, y no es tanto cuestión de purificar el alma como de no ser vencido en el combate con el nuevo ser pensado que sustituye a la asunción interior de la culpa. El mal pasa a ser el Malo, de tal manera que el acusador celestial, presente en Job y Zacarías, justicia pura de Yahvéh, deviene demonio exterior a Yahvéh. La puesta a prueba del fiel no es obra de su Dios, ni tampoco conflicto del ser moral del hombre; es un nuevo otro donde se reúnen los rasgos que la conciencia evangélica no puede ya conocer como propios de lo divino. El Yahvéh uno absoluto, reunión de todos los dioses y poder de todos los poderes, se escinde en un Padre y un diablo, y el fiel se coloca en la alternativa de servir no a una autoridad, sino a dos, representante la primera del bien puro y la segunda del mal puro también. Esta moralidad sublima a Yahvéh hasta hacer de la fuerza infinita un padre bueno, pero condena simultáneamente todas las demás manifestaciones que le estaban atribuidas como obras de un ser maléfico. Tal moralidad suprime el culto al temor de Dios, pero solo al precio de ocultarse en la figura de Satán su propio movimiento, haciendo de la tentación el resultado del deseo de otro y del crimen el triunfo de este otro. La conciencia cristiana ha perdido el juez inflexible y lejano de su culpa, pero ha adquirido en esta emancipación un

perseguidor que lo sustituye y mantiene su pecado sometido a la mediación de otra conciencia. E incluso crece la contradicción cuando se dice que el poder de Jesús sobre los demonios destruye el imperio de Satán -«por el espíritu de Dios expulso yo los demonios» (Mateo, 12.28)-, porque o se entiende por ello que suprime al fiscal celestial, «hijo de Dios» del Antiguo Testamento, al ángel de la justicia, o en el acto de suprimir este imperio no hace sino crearlo, pues no existían tales figuras ni tales poderes en el judaísmo; la práctica de los exorcismos, empleada desde tiempo inmemorial por los judíos, nada tenía que ver con la personalización del pecado en un ser superior al hombre y rival de Dios.

Pero la figura de Satanás no solo corrompe el fundamento de la nueva moralidad, en lo que se refiere a la creación del mal abstracto separado del movimiento que unifica la transgresión con el perdón de los pecados, sino que suministra una concepción del mundo como obra de la subjetividad perversa, repentinamente presente en la conciencia. No solo hay el mal separado del bien e inmóvil en su eterno porvenir de otro, sino que este mal se identifica con la totalidad de lo mundano. De este modo, el discurso de Jesús, que era armoniosamente «espíritu y vida» y tenía al Mesías por «tiempo» del mundo, se transforma en una condena total de la vida terrena apoyada en una visión abstracta y persecutoria. Uniendo el odio que el alma servil de los judíos le profesaba y su propio temor al martirio y a la muerte como figura de un Príncipe de las tinieblas (Juan, 12.31, 14.30, 16.11), Jesús huía del mundo histórico que deseó habitar sustituyendo el conflicto interior del alma religiosa por un duelo del Hijo con Satán –donde forzosamente este último aparecía como primogénito de Dios- que llenaba el hueco del antiguo temor a Yahvéh. Pero la idea del perseguidor implica la pérdida de aquello que formaba parte de la Redención, y el evangelio invierte su sentido al girar sobre ella. Muerto el Cristo, lo que el discípulo que le vio expirar sabe es que

El mundo entero yace en poder del Maligno (Epístola 1 de Juan, 5.19).

de tal manera que la vida abundante del que es sucesor de Dios, del hombre de la

nueva fe, aparece como el peligro de ser tentado sin tregua por el espíritu del mundo que iba a ser redimido. Y puesto que a este le ha sido entregado el mundo (Lucas, 4.6), la vida plena que el evangelio promete debe referirse sin duda a otra existencia, vida de la cual se predica la eternidad y la beatitud absoluta. Jesús había sido el que acusaba a los judíos de adorar aquello que no conocían y de humillarse como siervos desconociendo el tiempo de la emancipación, pero fue también el que otorgó en lugar de ella la vida del más allá incognoscible. Ofreció aquello que nadie podía creer sin prescindir del hombre empírico y de la sana razón, sin abandonar todo cuidado y amor por la tierra, pero lo ofreció unido a la verdad absoluta del hombre total. Por eso mismo vive en la imagen de Satán el repudio de aquello que quería restituir a su plenitud el evangelio. En la medida en que a Satán le ha sido entregado el poder y la gloria de los reinos terrestres, el Cristo debe advertir que su reino «no es de este mundo», pero el Cristo es precisamente el devenir contradictorio de este mundo que se redime cumpliendo su propia historia, de tal manera que la esperanza en un hijo del hombre queda negada por la creencia en un previo hijo de Yahvéh que es Satán, al cual le fue concedida la tierra como dominio, y el vínculo interior que une el pecado y la gracia se revela como combate contra el enemigo personalizado que busca el mal sin descanso. La vida de esta contradicción es la fe en la resurrección de los cuerpos, donde el desprecio hacia la capacidad humana para transformar el universo hostil al proyecto de su voluntad se combina con la fe en la inmortalidad del espíritu, o, lo que es idéntico, donde la representación del Malo coexiste con la imagen del buen Padre. Las consecuencias de esta fe en otra vida, a la que arrogantemente se habían negado los judíos, y de esta idea de la culpa como persecución a manos de otro se hacen ya patentes en el relato de la muerte de Jesús, pero inspirarán sobre todo la larga noche del medievo.

## La Pasión

En lo religioso, el horror a la temporalidad aparece como promesa de vida eterna. Los Evangelios, donde el ya es el reino de los cielos, contienen, sin embargo, el cierre de su propio despliegue histórico. El judaísmo no buscaba defenderse ante el necesario fin de la vida ni ante la idea de la muerte, porque asumía la historia como diálogo interior de la ley y su siervo, es decir, como

simple manifestación o fenómeno de la relación de Israel y Yahvéh. Puesto que no temía a la muerte en sí, sino solo a la violencia que destruye sin reconocimiento el fiel servicio y la humildad, el judío no buscaba premio –la ley era su premio- ni ambicionaba recompensa alguna en su puro deseo de alcanzar lo santo, sino únicamente la fuerza necesaria para proseguir el sacrificio que emancipaba de lo natural no mediado. La fe evangélica era, por el contrario, una confianza en lo humano que solo a medias ocultaba el pavor ante la muerte en todas sus formas; por ello acabó apoyando la religiosidad en la idea de la incorruptibilidad del cuerpo que surgía como satisfacción de todo lo que en el Cristo apareció solo en la forma del puro pensamiento. Representando la historia, la palabra de Jesús hubo de negarla en la idea de la vida eterna, y viviendo la relación del amo y el siervo como movimiento donde el primero se descubre en el segundo, hubo de renunciar al trabajo y al dolor que la habían constituido en pura autonomía, considerando lo mundano obra del diablo. Pero esta determinación de la finitud temporal como castigo superable en la inmortalidad está directamente vinculada al destino de la existencia de Jesús, que quería y temía a la muerte, que se glorificó por medio de ella y que pidió gracia ante el martirio. La idea cristiana de la muerte se identifica con el relato de la pasión y posterior resurrección de Jesús, de tal manera que es preciso comprender el sentido de esta para alcanzar el de aquella.

Los cuatro Evangelios y, sobre todo, las epístolas paulinas, han transmitido como idea central de la Pasión su absoluta e ineludible necesidad. El hombre debía ser redimido de su pecado original, y esta redención solo podía efectuarse al precio de la muerte del más alto de entre ellos, del que siendo hijo y continuador de Moisés y los profetas era a la vez y por lo mismo hijo de Dios. La redención era total porque a través de ella quedaba exterminado un inocente. Pero en la ley del talión que vive Israel la muerte era la condena de la muerte, y si el perdón exigía el crimen supremo era porque había sido precedido por el crimen supremo. El relato histórico-teológico sitúa el crimen que debe ser redimido en el ser mismo del hombre, en su impiedad y en su infidelidad a lo divino, que arranca de Adán y no se detiene desde entonces. Sin embargo, la muerte de Jesús –sangre por sangre, espíritu por espíritu- es deformada a través de esta representación, que se niega a considerar cómo en el Cristo estaba el crimen del Cristo y cómo pagaba él por la muerte del antiguo Señor, cruel y lejano. El Mesías no responde sino de su propio crimen, que es la emancipación del hombre; responde de su propia madurez, que es irreverente y aniquila en el amor fraterno la autoridad del Amo

celoso de su fuerza. Jesús no viene, por tanto, a suprimir el pecado –es él la fuente del primer pecado concreto e irredimible que no se pierde en la nebulosa de los orígenes-, sino a suprimir la servidumbre y la ciega obediencia a la ley, y esta supresión de la ley solo por la muerte queda cumplida.

Pero en el reiterado anuncio de su propio fin cercano, Jesús reniega de sí mismo y unas veces habla de la muerte del Mesías como camino que se abre para la liberación del fiel del Antiguo Testamento –como cuando afirma ante los discípulos: «Os conviene que yo me vaya» (Juan, 16.7)-, mientras que otras concibe esta muerte como glorificación (Juan, 17.1). La conciencia cristiana posterior ha querido conciliar ambos discursos suponiendo que la glorificación de Jesús era el ser emancipado de los hombres, pero esta construcción olvida lo fundamental. Jesús emancipa al hombre porque es el cadáver del hombre que no ha querido preservarse puro de la destrucción y que, por tanto, es susceptible de ser opuesto al cadáver del antiguo Dios lejano y airado. «Os conviene que yo me vaya» quiere decir: después de mi muerte nada se puede exigir al hombre que no venga de él mismo, porque ha sacrificado sin vacilar todo aquello que le sintetizaba con la coseidad y ha adquirido así el estatuto del puro sujeto. Jesús libera lo humano, en tanto que muere con dolor y dudando de su propio ser verdadero, como hombre apegado a lo sensible que es, sin embargo, capaz de entregarse en sacrificio para borrar la culpa suscitada por el vacío de Yahvéh; de ahí que Jesús no sea propiamente el llamado a acabar con la divinidad cruel, sino aquel cuya vocación es llenar el hueco de un Dios que desapareció. Padeciendo tortura y violencia por ser el hijo del hombre que anuncia la buena nueva, sin esperar de ello ningún particular beneficio, con la generosidad pura del que se siente vivo en todos los hombres, no para alcanzar algo de lo cual careciese, su muerte es la plenitud del derecho a la existencia independiente, porque sin exigir se ha hecho acreedor y sin dominar se ha hecho libre:

Si el grano de trigo no cae en tierra y muere

queda él solo;

pero si muere da mucho fruto (Juan, 12.24).

Sin embargo, el discurso evangélico se refiere una vez y otra a la glorificación y al retorno al Padre; cuando Jesús habla a los discípulos de su pasión en la cena les llama «hijos míos» en vez de hermanos, o amigos (Juan, 13.33), y si la muerte de Jesús representa su resurrección y la ascensión del hijo del hombre al reino de los cielos, la redención sigue siendo algo extraño al hombre mismo, porque ahora no puede oponer al Dios muerto de la Escritura un hombre muerto por el respeto a él, sino que más bien se descubre como teniendo una doble divinidad y un crimen imborrable en su conciencia. Puesto que Jesús ha sacrificado su ser humano únicamente para retornar a su ser divino o para alcanzarlo al fin, su pasión no es la generosidad pura del hombre que no teme morir; el crimen contra el hijo se revela como un simple atentado que no logra aniquilar a su víctima, pero cuya responsabilidad es, no obstante, inapelable para los otros hombres. El Mesías resurrecto amenaza desde arriba a aquellos que creyeron en su ser efectivo y pone ante ellos el horror de un doble crimen –la blasfemia frente a Yahvéh y el atentado contra su hijo-, al que se han visto arrastrados por un designio infinitamente superior a ellos mismos. El Cristo muerto verdaderamente, convertidos sus huesos en ceniza y polvo, tenía sentido y emancipaba, porque moría por nada y era el escudo ante la culpa, aquel que podía decir: «Me han odiado sin motivo» (Juan, 15.25); con su simple morir igual, sin otra posteridad que el trabajo de haber formado la vida en la libertad del amor, el fiel alcanzaba el ser total del ente finito que en sí y para sí es. Pero el Mesías glorificado ningún parentesco tiene con lo humano y abandona el mundo a la obra de un recién nacido Príncipe de tinieblas. No es por eso de extrañar la turbación de los discípulos en la muerte de su maestro, porque no acertaban a separar el Cristo que emancipa y el Cristo que se glorifica, la pasión que libra de la culpa y la pasión que reafirma la culpa originaria. La confusión vivía, en realidad, dentro del mismo Jesús, en su querer la muerte y en su temerla a la vez, en la desolada palabra que dice: «Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?», siendo así que hacía del amor de lo divino a lo humano el fundamento de toda existencia. Este grito, el lamento de aquel que siente haber abandonado a su Dios y todavía no posee la confirmación de estar unido con aquellos a quienes ha enseñado el amor, sintetiza la escisión interna de Jesús y su propia desconfianza ante lo divino y lo humano. Por otra parte, hacer del pánico de haber errado el justo camino una oración[51] o la debilidad del «lado humano» de Jesús ante la tortura y el dolor es cerrar los ojos a la verdad de este

desgarramiento que estremece al Mesías en su ser más profundo. Jesús es negado por los discípulos y sufre el abandono del padre; muere, pues, en total soledad, en la de aquel que se siente incomprendido y perseguido a la vez por aquellos que no le han escuchado, de tal manera que aparece para él como imagen última de la vida la de una existencia estéril y una mediación imposible:

Llegará la hora

en que todo el que os mate

piense que da culto a Dios (Juan, 16.2).

Pero de haber muerto así, Jesús jamás habría dado paso a una nueva conciencia infeliz, donde la Pasión fue vivida como misteriosa y benéfica venida de un Dios a la forma humana para redimir un pecado contra lo divino con otro pecado contra lo divino. Es porque todo aparece como simulacro de un crimen y porque el hombre sigue sin arriesgar la vida para alcanzar la vida, por lo que va a abrirse la larga etapa del cristianismo como religión positiva. El Cristo idealizado de la Resurrección, aquel al que ayudan a salir del sepulcro los ángeles de Yahvéh, instaura en la conciencia un crimen efectivamente real. El Cristo glorificado justifica el lejano y borroso pecado original en vez de borrarlo, lo promueve en vez de suprimirlo; instaura en la conciencia el crimen contra el hijo, donde son el amor y la libertad humana los humillados. Pudriéndose en el sepulcro como un mero hombre se habría inmolado ante el Dios lejano, que él sabía próximo, para emancipar a la conciencia escindida. Resucitando, transformaba el reino de Yahvéh que le precedió en un delito del hombre y hacía de su propia muerte un crimen del hombre contra el hombre. La ambigüedad de la redención reside en la duda acerca de quién asesinó al Cristo, porque el Cristo muerto lo asesinó la fe en Yahvéh, pero al Cristo glorificado lo asesinó vanamente el hombre; del primer crimen responde el Dios del Antiguo Testamento, mientras que del segundo debe responder el fiel, aun cuando en él no interviniera. Tratándose del hijo, el homicidio realizado sobre él por el padre libera a los hermanos del yugo

de su autoridad, porque uno de ellos ha entregado lo único que verdaderamente poseía para otorgarles la existencia independiente, y al tomarlo el padre en la codicia de su fuerza se ha despojado de aquello que le investía como Señor; si, por el contrario, el homicidio ha sido perpetrado por los hermanos, la autoridad del patriarca queda reforzada, y más aún si el crimen en su abyecta naturaleza no ha superado la forma de una nueva tentativa fracasada, porque ahora son el Padre y el Hijo los que se alejan, unidos, del clan fraterno. El cristianismo conoce ambas certezas y vivirá el desgarramiento de esta redención que es culpa irredimible y de esta culpa que, por atribuirse a la religión del Amo y a su ley, es redención[52]. El núcleo de la nueva fe es un crimen histórico, el crimen contra lo que deviene, contra el descendiente, pero la persona del asesino se pierde en la oscuridad del sentimiento piadoso.

La conciencia queda ahora entregada al dolor de saber que el Mesías ha muerto, y este morir todavía no es asumido como la prueba del poderío de Jesús. La muerte, la absoluta negatividad en la cual ese espíritu se mantiene y a cuya potencia cabe atribuir todo movimiento, es aquello que preservando la nada o el vacío de cada figura del espíritu suscita en él la determinación, siempre renovada, de ir dentro de sí. Una realidad no sintetizada con la muerte representa la indefinida reiteración del comienzo, el hecho de permanecer algo eternamente en su presuposición, sin esperanza de alcanzar un ser para sí y un despliegue efectivo de su esencia, pero al darse la posibilidad de la muerte lo divino puede cumplir el trabajo de superar su esencia abstracta, recorriendo así la forma subjetiva, concreta, de su sustancia[53]. En este trabajo lo que prácticamente desaparece es la doble unilateralidad del Hijo, su naturaleza unida, por una parte, al más allá suprasensible e incapaz de alcanzar el fenómeno y, por otra, su ser particular y contingente, su más acá, vinculado a un aquí y a un ahora, pues a través de la muerte se manifiesta para el Cristo la posibilidad de negar todo lo extraño a su concepto; en cuanto muerte de Dios, este acto expresa el fin de la representación inmediata de lo absoluto y el momento en el cual la esencia deviene existencia desde su libre autodeterminación, es decir, el punto en que la infinitud abstracta pasa a ser la finitud infinita; en cuanto muerte del hombre, este acto constituye la purificación de la particularidad inscrita en esa singularidad universal de Jesús, la enajenación de su enajenación. Pero la certeza de que para el Hombre divino y el Dios humano la libertad no es la simple inmortalidad, sino la capacidad de morir, la capacidad de poner fin a la escisión entre el más allá y el más acá, no se instaura en la conciencia del fiel y aparece

en su lugar un estupor y un desencanto ante el hecho natural, externo, de la crucifixión, como si las lágrimas hubiesen de ser su único cumplimiento; los fieles no habían abolido la imagen de la muerte como contingencia exterior inevitable, habitaban la común servidumbre de querer ser conservados en su miedo a no ser dignos de ello, y cuando pereció lo finito de su maestro solo fueron capaces de percibir aquí un infortunio y un límite a sus esperanzas de inmediata inmortalidad. El más profundo desgarramiento proviene entonces de que el despliegue del concepto divino, el tránsito de la esencia trascendente al fenómeno y del fenómeno a la encarnación efectiva de lo absoluto, no es asumido sino en la forma edificante de una pasión, donde alguien inocente resulta objeto de un trato injusto y cruel, como tantas veces tantos hombres, y esta pasión tiene por contenido un rostro abofeteado, una espalda cubierta de sangre, unas piernas quebradas. De ahí que el movimiento de la idea sea aprehendido en su pura exterioridad, en cuanto suceso, cuya crónica debe mover al alma hacia un arrepentimiento fundado en el drama de la bondad escarnecida, y que el momento de la encarnación, la simultánea muerte del más acá y el más allá, entre en la conciencia como el relato de las tribulaciones de una noche triste y bárbara de Jerusalem. Y puesto que la realización del concepto pasa a concebirse en esa forma del suceso contingente, la responsabilidad del fiel se cifra en la conducta de los sujetos del drama, en la miseria de los ojos y los oídos allí presentes; con todo, captando en esa forma tosca la necesidad de la relación de Dios y el hombre, el relato del martirio y muerte de Jesús pasa a constituir algo equívoco, precisamente en razón de sus fines de edificación.

Pedro fue advertido de su propia cobardía y, efectivamente, negó a Jesús tres veces, pero Jesús no había querido que le defendieran, prohibió a Pedro usar la espada para conservar presente su ideal, porque se horrorizaba ante toda sangre que no fuera la suya, aun cuando inevitablemente negase así al discípulo arrastrándole a la desconfianza acerca de su propia dignidad. Y aun superando el horror inmediato de ver perdido aquello que más se ama y de sentir la cobardía a manera de verdad última del hombre, el discípulo da nacimiento en sí a una abominación interior, porque está verbalmente perdonado, pero este perdón degrada, en cuanto que funde el crimen y la gracia como total ingratitud y fratricidio. Yahvéh en su crueldad permitía al justo el mérito de servirle y luchar por él, pero Cristo suprime toda posibilidad en tal sentido para su propia muerte. La Pasión promueve de este modo una nueva conciencia desventurada, llama al ser a hombres como Pedro, que solo alcanzarán apaciguamiento sometiéndose en

su culpabilidad al mismo crimen frente al cual tuvieron que permanecer impotentes y asustados, porque el Mesías deseaba compartir todo salvo el sacrificio redentor. La magnitud de la escisión espiritual que se abre con la imagen de la cruz es apenas expresable. Con ella se separaron los hombres de la antigua fe monoteísta en ciegos servidores de su propia esclavitud, judíos obstinados que se tapaban los oídos con escándalo al escuchar la palabra del amor, y en cobardes renegados como el discípulo. Con ella se degradó el amor prometido a una clemencia gratuita. Con ella también se impuso la fe en la otra vida y un sentimiento que identificaba la existencia con la persecución a manos de un diablo. Se hizo del fiel un objeto pasivo, donde el remordimiento sustituyó al temor de la antigua ley; se suprimió durante un breve lapso de tiempo el predominio tiránico del derecho positivo religioso y se comenzó a intuir una gracia, pero esta tenía el carácter de un misterio y el sello infamante de lo inmerecido. Fue necesaria la Iglesia en su voluntad de vivir el cuerpo místico de Jesús no herido, las Cruzadas en su estéril propósito de recobrar por las armas lo que resta de aquel que se perdió, la oración monótona y constante de innumerables monasterios y templos a lo largo de siglos, para reconciliar al fiel con la certeza de su propia fidelidad, para legitimar una gracia ilegitimable que llama a la angustia y no a la plenitud. Del amor entre los hombres quedó en la permanencia una sábana manchada de sangre y un sepulcro vacío. Jesús conocía, o así se dice, la traición de Judas y la de Pedro, y quiso esta traición; no les llamó hermanos pidiéndoles clemencia o ayuda, ni les reprochó su iniquidad; había, pues, rencor en él hacia los hombres. Sin embargo, tanto Judas como Pedro lucharán, aunque separadamente, por redimir aquello que no fue redimido, por transformar una salvación que les condenaba en una obra emancipadora originada en sus propias manos. Judas cometerá suicidio demostrando que la posibilidad de la muerte y el infinito poder negativo, vigente en ella, no son privilegios de los celestes, que la decisión de morir para guardar el honor es una facultad viva también en el hombre[54]. Pedro logrará alcanzar el martirio, pero será ante todo el símbolo de reconstrucción de la vieja Torre de Babel –ahora ya indestructible-, por medio de la cual se enlazarán el hombre y su ideal.

# CAPÍTULO III

## EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO

*Los apóstoles dijeron al Señor: «Aumenta en nosotros la fe.» El Señor respondió: «Si tuvieseis una fe del tamaño de un grano de mostaza diríais a este sicómoro: 'Arráncate y plántate en el mar', y os obedecería».*

(Lucas, 17.6)

*«Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es».*

(Ep. 1ª Tesalonicenses, 1.28)

*«Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor».*

(Ep. de Santiago, 5.7)

EL EVANGELIO DEL ESPÍRITU

El ánimo del discípulo al pie de la cruz y ante el sepulcro vacío de su propio ideal abre el tercer momento del símbolo trinitario. Jesús había muerto gritando su abandono, y el lamento del crucificado acusaba tanto a Dios como a los

hombres. La Pasión no fue inmediatamente asumida como redención de todo pecado, pues en ella vivía un conflicto inconciliable entre la imagen del hombre que se entrega valientemente a la muerte y la de un Dios que retorna a su pura trascendencia. Cuando los discípulos descubren que en la tumba de su maestro nada hay, solo pueden decir, como María Magdalena: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto» (Juan, 20.2), porque la morada de este ser estaba para ellos aún en la sombra y únicamente tenían por cierta su ausencia. Tal ausencia no era la obra de la divinidad ni tampoco el destino natural del hombre, sino un azar carente de significación, pues, como señala el evangelista, «no habían comprendido que, según la Escritura, Jesús debía resucitar de entre los muertos» (Juan, 20.9). Tenían ante sí, en el sepulcro vacío, la verdad del Verbo encarnado e incorruptible, pero era ajena a sí mismos, era un hecho que superaba su propia capacidad de esperanza, y solo reconocían en él una profanación del reposo de la muerte. Su maestro había sido torturado y muerto; habían incluso robado su cadáver y nada quedaba en la tierra que diese testimonio de él entre los hombres. Asumir que había resucitado y que, sin embargo, no permanecería en la tierra, reconocer que en la ausencia total del Dios encarnado la reconciliación absoluta del hombre con su propio ideal, esa fue la tarea que los primeros cristianos hicieron suya, porque solo adorando al Dios que partía era posible alcanzar la síntesis del movimiento de la conciencia religiosa. Yahvéh y Jesús son ahora el pasado, de tal manera que ya no puede el fiel limitarse a escuchar su palabra o a cumplir lo ordenado por ella; por el contrario, surge en la conciencia una necesidad absoluta de comprender la palabra divina y ensanchar su reino, haciendo de la miseria religiosa de los gentiles y del alma esclavizada a la autoridad de los judíos una unidad de lo humano que ya no tenga fuera de sí la esencia, sino que represente ella misma el resultado del movimiento divino. Para esta conciencia todo está por hacer, porque el hombre es nuevamente libre –ha dejado tras de sí la ley y la culpa original-, y como tal libertad le incumbe el tercer momento de lo verdadero, aquel en el cual surge desde la forma del concepto de sí mismo, como Espíritu. Pero esta síntesis de la conciencia mosaica y del evangelio es un despliegue que solo puede exponerse en su movimiento contradictorio, pues la herencia de la cruz es tanto la Redención como su exacto opuesto, tanto la superación del judaísmo como su retorno. En el Antiguo Testamento había aparecido el ser inconmensurable que el hombre se reservaba como origen, pero este ser, pensado con orgullo por el que había querido ser fiel a la idea infinita, suscitó una relación de la conciencia para con su más allá, donde esta aparecía escindida en una intuición de lo divino y una miserable nada; fue necesario que el orgullo del que había creído en lo absoluto alcanzase su verdad en una encarnación donde

los extremos hechos inconciliables se uniesen nuevamente como vigencia de lo universal en lo singular y de lo singular en lo universal, y que así resultara respuesto el hombre ante su propia trascendencia como hijo de Dios y heredero de su ser. De este modo, el judaísmo legó al hombre la figura de un padre infinito, y los evangelios la imagen de un hombre digno de tal ascendiente, pero la misión del fiel no hizo sino plantearse en estos dos momentos, pues le correspondía a él y solo a él la reconciliación de Yahvéh y Jesús y la síntesis de todo el movimiento religioso anterior en la idea de la comunidad.

Muerto el Cristo y muerta por él la ley mosaica, lo que se hace patente para el discípulo sin maestro y perseguido por los adoradores de la ley es el hecho de que, sin embargo, no ha muerto lo divino, de que aún puede pensarlo y sentirlo; pero como nada hay ya en la tierra sino su propia nostalgia del Mesías resurrecto para el cielo, es obligado a reconocer en sí mismo lo divino y a llamarlo Espíritu, como algo que vive en su interior y puede con justicia considerar su propia esencia, inseparable de su ser y superior, sin embargo, a su ser. La primera figura de lo divino vivía de la trascendencia rigurosa frente a todo lo humano, como algo eterno opuesto al ser cambiante del hombre. La segunda fue un hombre, pero en tanto en cuanto era lo singular puro del hombre se oponía también a la multiplicidad contingente de los otros hombres como algo necesariamente único e irrepetible. La tercera figura de lo divino es, en cambio, un Espíritu que habita en el hombre y en la tierra, en cada hombre y en cada lugar, como expresión indeleble de lo que ha logrado recorrer su propio despliegue negativo y hacer de la verdad el interior de sí mismo. La contraposición ya no existe entre el Dios lejano y lo creado, ni entre el Verbo y las tinieblas. En el día de Pentecostés, los discípulos, conscientes de la resurrección de Jesús, asumiendo su lejanía como entrega a la libertad,

Quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse (Hechos, 2.4).

El don de la palabra que todo oído entiende es la conciencia asegurada de la unidad de lo humano. Los que hablan todas las lenguas son aquellos que aman a

todas las naciones, pues la palabra, como suprema forma de la relación, presupone en su unidad lo homogéneo del sujeto, y el don que los apóstoles reconocen en su propia garganta y en su memoria no es un milagro que tiránicamente derrote la diferencia del verbo, sino una comprensión de esta diferencia que la deja subsistir en cuanto tal, reuniéndola como sabiduría. El libro de los Hechos de los apóstoles –que recibió con el correr del tiempo la denominación de «Evangelio del Espíritu Santo»- se abre con una historia de Babel, donde la confusión es sustituida por la armonía y la dispersión de los hombres por su ser uno en el verbo. Un solo pueblo, una sola obra, ese era el peligro para Yahvéh que relataba Génesis, porque en el proyecto de Nemrod el amor y el trabajo común no podían sino amenazar la conciencia infeliz, recién inaugurada, otorgándola una esperanza a la cual no se había hecho acreedora en su inmadurez. Pero un solo pueblo y una sola obra son ahora aquello que cumple a Dios y cumple al hombre, la pura mediación que se vive como unidad de lo sobrenatural y lo natural, del deseo divino y de la aspiración del fiel, y este edificio no solo aparece a manera de algo posible, sino más bien como la posibilidad de efectiva realización de la esencia humana en cuanto espíritu, pues es preciso levantar otra vez una ciudad de ciudades, una comunidad que sea en sí misma lo absoluto, si ha de realizarse el plan divino, en el cual el hombre ha dejado de ser un elemento pasivo para convertirse en el agente de su propia salvación.

Solo después de la muerte del Cristo pudo venir el Espíritu sobre los amigos y solamente entonces pudieron ellos aprehender la verdadera idea de Dios, a saber: que en el Cristo está liberado y reconciliado; porque en él se reconoce el concepto de la verdad eterna, el hecho de que la esencia del hombre es el Espíritu. Cristo, el hombre en cuanto tal […], ha puesto de manifiesto mediante su muerte y su vida en general la misma historia eterna del espíritu, historia que cada hombre debe recorrer en sí mismo para ser, en espíritu o para devenir hijo de Dios, ciudadano de su reino[1].

La verdadera idea de Dios es el concepto del espíritu, porque lo espiritual no es algo que se oponga desde el exterior del hombre, sino su misma naturaleza de sujeto en constante deuda para con su propio ser total, lo supremo que el individuo guardaba para otro y que ahora debe manifestar como algo

constitutivo de su esencia. Reconociendo en sí al espíritu, los discípulos se otorgan el derecho de nombrarse a sí mismos hijos de Dios, y por esta certeza se hace capaz el fiel de asumir la incredulidad, la persecución y el martirio, porque no se lucha ya por otro ni por los valores que ese otro distribuye a modo de justicia, sino por el mismo yo que es el individuo y el nosotros que es el sujeto histórico. Reconocido el movimiento de Dios como proceso que culmina en la presencia de un espíritu sagrado en el fiel, el alma religiosa se encuentra en disposición de enseñar y ensancharse sobre la tierra, porque su verdad no es la ciega obediencia a un amo invisible ni la blasfemia inmediata de tener por Dios a un hombre; por el contrario, se expresa como resultado de una progresiva revelación:

Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia de un esclavo, con ser dueño de todo. De igual manera, también nosotros, cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo (Epístola a Los Gálatas, 4.1-4).

La esperanza de Babel ha renacido y, con ella, la fe relativa a la identidad fundamental: el hombre es uno, la palabra es una, la obra a realizar es una también. Con ser dueño de todo, el judío era semejante a un esclavo y su odio a los otros pueblos era únicamente el modo de demostrar su naturaleza débil anclada en el resentimiento; pero el que odia es esclavo de su odio y el que rehúye a priori el mundo puesto ante los ojos se hace siervo de este mundo, pretendiendo negarlo abstractamente por medio de una ley que solo él obedece. En el nuevo fiel hay, en cambio, la madurez de una conciencia que se siente poseída y guiada por el espíritu, y para ella toda servidumbre ante un Dios lejano es ignorancia y obstinación contraria al plan de la divinidad, que paulatinamente revela en su vaciamiento el interior del hombre como sede de lo sobrenatural. Pablo veía en la esclavitud ante el mundo una minoría de edad y atacaba a su propio pueblo considerándolo heredero de un caudal que no sabía convertir en propiedad. El rígido precepto, que negaba, sin superarla, la realidad de los sentidos, es para el apóstol una encubierta, pero total servidumbre, al igual que es velada y también total la esclavitud del menor sometido a la autoridad de sus mayores, porque obedece sin amor y solo le mueve el miedo al castigo. Pero el discípulo que escribió la Epístola a los Hebreos va aún más allá y se siente libre

de una esclavitud todavía más antigua, pues conoce en el Cristo crucificado a aquel que logró

…aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte […] y liberar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud (Hebreos, 2.14-15).

La Redención –y por este término es preciso entender ante todo una reconciliación de los tiempos- alcanza al fiel no solo en sus relaciones con el mundo, sino también en sus relaciones con el mundo hecho imposible, con la pura nada del hombre y su ahí que es la muerte[55]. Aquellos que en el pánico de dejar de ser su propia existencia se acercaban a la religión buscando en la imagen de un Dios eterno el consuelo para su propio ser cambiante han sido redimidos, reconciliados con su destino, al otorgárseles la idea de una muerte querida por el mismo Dios y, contiguamente a ella, la aseveración rotunda de una vida inmortal. Muriendo, el fiel no hace sino repetir la dura prueba, a la cual quiso someterse su Dios, y creyendo en la efectiva resurrección de Jesús no hace sino afirmar su propio renacimiento a una existencia más plena. La pura nada del mundo que la muerte contiene y custodia es para el fiel el cumplimiento absoluto del mundo, el cual debe morir para resucitar luego, al igual que el hombre, a una forma donde todo lo que era presentimiento aparezca realizado. El que muere en el amor vive eternamente, pues la única muerte es la ausencia del amor y no la nada; para el cristiano, como para el hombre religioso en general, la nada es solo aquello que inmediatamente no es –la nada no es nada como pensamiento del fiel- y aparece así en forma de palabra carente de sentido ante la plenitud del ser de lo divino. Jesús es aquel que, no creyendo en su muerte, la quiso, sin embargo, y aun la quiso antes que a ninguna otra cosa, y acaso la más inmediata enseñanza de la vida de Jesús es la confiada aceptación de un morir que no es vano, donde la divinidad no temió hacerse concreta y singular, corriendo así el riesgo del olvido. Hegel comenta respecto del judaísmo que «el sujeto, como sujeto concreto, no se hace libre, porque el Absoluto mismo no es concebido como espíritu concreto, porque el espíritu aparece todavía puesto sin espíritu[2]. Al no participar Yahvéh de lo singular, entrando en el devenir temporal de lo finito, al excluir de sí todo ser contagiado por la coseidad, su espíritu era una realidad abstracta, privada precisamente de lo esencial al espíritu, que es el despliegue

contradictorio de su verdad[56]. Lo eterno de Yahvéh es una subsistencia no mediada y, por consiguiente, una subsistencia abstracta, porque evita todo contacto con lo finito en el interior de sí, mientras que la eternidad del Cristo es el resultado puro de un querer ser muerto; de este modo, lo inmortal en Jesús es el resultado de una mediación donde lo singular y lo universal, lo inmutable y lo perecedero han perdido su oposición en una figura concreta de la conciencia que conserva la muerte como posibilidad de glorificación[57]. Sirviendo al espíritu abstracto de Yahvéh, el judío no podía alcanzar la certidumbre de su propio ser superior a la muerte, de su propia vida para la muerte, porque solo veía algo inmediato: sus padres y sus abuelos habían sucumbido, pero Yahvéh continuaba siendo adorado. La inmortalidad de Yahvéh excluía la conciencia de la inmortalidad de sus siervos[58], porque él era Todo y sus siervos eran nada, y estos términos resultaban incompatibles por ley, de tal manera que el devenir, la síntesis contradictoria del ser y el no ser, era inimaginable en la naturaleza de Dios y, por consiguiente, inimaginable en la naturaleza del hombre. La idea de la inmortalidad, sentido del incesante movimiento de lo real –Hegel hablaba de la infinitud como algo dado solo en virtud del infinito perecer de lo finito-, aparece únicamente en el espíritu concreto del Cristo, porque con él la conciencia experimentó la amarga verdad de un Dios muerto junto a la presencia de un Dios encarnado, asumiendo que el Dios que había de amar y cumplir era el Dios que partía lejos de la tierra. Los discípulos reconocieron en el temor a la muerte una esclavitud sin esperanza, pues el evangelio había invertido el universo que informaba al Antiguo Testamento y en él la muerte era resurrección condicionada y hecha posible por el fin de todas las cosas.

Los primeros cristianos no se enfrentan al deber riguroso de guardar una norma inflexible, ni tampoco a la vocación de aniquilar esta moralidad del extrañamiento. Su tarea es más bien reconocer en sí mismos el espíritu no ajeno a ellos y las etapas de Yahvéh y del Cristo como momentos del despliegue de la verdad religiosa. Pero al ser esta comprensión del movimiento interior de lo supremo una plenitud del amor, un llenarse el hombre de su propia unidad en la diferencia, la tarea del cristiano es la comunidad, la creación de la asamblea fraterna (εχχλησια), donde la redención pueda ser asumida por los que se sienten y viven como hermanos de aquel que emancipa. Suprimir el odio del hombre hacia el hombre, hacer de este un uno perfecto que admite lo singular como fundamento de lo universal y concibe su pasado y su hoy en la divinidad misma desplegándose a través de su triple figura, he ahí la realización del ideal y el

espíritu que informa el tercer momento de lo religioso.

## EL SENTIDO DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

Yahvéh era el poder excluyente, la autoridad pura no mediada, el ente pensado superior al pensamiento; nadie le vio jamás, dice el evangelio de Juan, y nadie fue, por tanto, más temido. Jesús era la presencia de lo divino en el hombre y del hombre en la divinidad, y por eso dijo antes de morir: «A partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder» (Mateo, 26.64). El Espíritu es el amor y la unidad, pero como el amor es una disposición de lo vivo que reúne lo separado en totalidades cada vez más vastas, la verdad del Espíritu era la asamblea de los fieles y la idea, aún incipiente, de una iglesia universal.

La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común (Hechos, 4.32).

Lo que unía a los fieles era un desprendimiento absoluto frente a aquello que el derecho les otorgaba en propiedad. Lo suyo aparecía para ellos como siendo lo tuyo, pues todos formaban, en la independencia de cada individuo, un tú compacto y firme que comulgaba en la unidad de su propio ser diferente reunido en el amor. No había ritual que los separase en ministros y fieles, sino un alimentarse en común con alegría (Hechos, 2.46), yendo de casa en casa como al visitar el recinto de la propia. Los bienes eran entregados a la comunidad, que los repartía de nuevo a cada uno conforme a la justicia natural de dar techo a quien carece de él y comida al que tiene hambre, de tal manera que «no había entre ellos ningún necesitado» (Hechos, 4.34), pues todos conocían en la penuria de sus hermanos su propia penuria. Solo se castigaba el afán de guardar para sí la riqueza, la codicia del que quiere reservarse siempre algo material y cumplir, sin embargo, con la obligada prodigalidad del alma. La historia de Ananías y Safira[59] habla de unos esposos que quisieron unirse a la comunidad de Jerusalem sin desprenderse de la totalidad de sus bienes, reservando para sí mismos parte

de la hacienda que poseían, y relata también su destino; murieron fulminados al oír el reproche de Pedro. La Escritura es aquí tajante y concede al apóstol no solo el viejo privilegio de hacer milagros o señales, sino el don de matar. Ananías y Safira eran generosos con relación a la costumbre religiosa que les precedió y, de cierto, con relación a los preceptos sobre diezmos y limosnas que hubieron de seguirles, pero se hicieron acreedores a la muerte en la comunidad del amor, porque su acto amenazaba a todos y humillaba a todos. Pedro acusó a Ananías de haber cometido fraude para con los demás cristianos, pero al expresar su acusación puso de manifiesto a la vez cuán cerca se sentía el creyente de la divinidad y cómo la reunión de los fieles era el espíritu vivo sobre la tierra, porque lo que dijo fue: «No has mentido a los hombres, sino a Dios» (Hechos, 5.4). La comunidad estaba defendida de la avaricia y el interés en cuanto que sentía su ser como ser de Dios y obraba en su nombre. Era el resultado último, el resto escogido como morada del Espíritu, y nada temía, pues hasta la muerte y el fin del mundo los consideraba como resurrección de la vida y restauración de la tierra. Solo la inquietaba el ánimo hostil y desconfiado del hombre de la antigua fe, cuya educación moral se medía por la capacidad para descubrir y denunciar el pecado ajeno; cuando Pablo se dirige a la incipiente Iglesia de Roma revela un nuevo ideal de relación humana:

Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran. Tened un mismo sentir los unos para con los otros (Epístola a los Romanos, 12.15-16).

Pero ya en Pablo el ideal es un imperativo y se expresa en la forma del deber. Pide un solo sentimiento para la multitud de los creyentes, aunque este ruego es a la vez una exigencia; solo es debido aquello que no se otorga voluntariamente. La perfecta comunidad de los hermanos experimenta su primera escisión al extenderse a los no circuncisos[60], y la polémica en torno a la necesidad de la circuncisión para el cristiano, que tan notable importancia reviste en las epístolas de Pablo, es en realidad la discusión en torno al lugar de Yahvéh y su ley en la nueva fe, pero constituye también la prueba decisiva donde el judío debe demostrar que ha renunciado al odio ancestral hacia todos los otros pueblos. El sometido a la regla mosaica no podía mezclarse con ningún hombre que careciese de la mutilación ritual, y en esta segregación tajante habitaba el ánimo del desprecio hacia los otros junto con una idea de la inferioridad propia; y, sin

embargo, los primeros cristianos fueron capaces de superar ambos sentimientos. Cuando Pedro entra en la casa del centurión Cornelio, sus palabras son las del amor:

Vosotros sabéis que no le está permitido a un judío juntarse con un extranjero ni entrar en su casa; pero a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre (Hechos, 10.28).

El extranjero era para el Antiguo Testamento solamente la tentación de la apostasía y de la vida privada de norma, el impío y a la vez el necio, pero también el inmediatamente rico y poderoso. Sin embargo, solo el judío era verdadero hombre, porque solo él tenía en su pobreza material el patrimonio de un Dios de dioses. La cuestión suscitada en torno a la conversión de los gentiles, provisionalmente resuelta por el llamado concilio de Jerusalem, era la primera de las pruebas de humildad que el hebreo fiel a Jesús se reservaba, porque extendiendo su propio espíritu a aquellos que no habían sufrido bajo el yugo de la regla mosaica entregaba gratuitamente el resultado de un movimiento que tanto él como sus antepasados habían recorrido con dolor y desesperación. Al gentil le era concedida, por así decirlo, la verdad toda entera y ya como concepto de sí misma, mientras que para el judío cristianizado quedaba tras la fe en la Redención una conciencia aterrada ante la antigua ley. El judío debía conciliar al Padre y al Hijo, mientras el pagano recibía el Espíritu sin otra lucha que la necesaria para abandonar el panteón de divinidades que tibiamente festejaba[61]. Pero la esperanza de vivir rodeado de amigos en la fe y no de enemigos que perseguían el culto de Cristo impulsó la evangelización del Imperio, porque la gran mayoría del pueblo judío permaneció fiel a su alta desventura, negándose a aceptar la llegada de un Mesías que no transformaba la tierra en un nuevo paraíso; los cristianos estaban solos y eran pocos, y aunque habitaba en ellos una fe profunda necesitaban el asentimiento del mundo.

Al convertirse por obra de Pablo el evangelio en algo cuyo destino final era Roma, superando el estrecho marco geográfico donde había nacido, surgió también el problema de la autoridad ligada a la fe y la cuestión eterna de lo

verdadero y lo falso. La evangelización de los gentiles reflejó desde su mismo comienzo el conflicto de Pablo –orgulloso de su ciudadanía romana y protegido por ella- con los otros apóstoles[62] y el destino de la comunidad cristiana; muchos podían hablar en nombre de Jesús a quienes no le conocieron y tampoco sabían de la antigua Escritura, pero los evangelizadores habrían de oponerse entre sí. La comunidad cristiana estaba llamada a separarse del todo[63], y, dentro de ella, solo unos pocos conocerían lo verdadero administrando las personas y bienes de los fieles. Los cristianos dieron así nacimiento a una conciencia de su propia conciencia en los apóstoles, pero por ella necesariamente a la democracia seguía una aristocracia espiritual, y las castas sacerdotales resurgieron como cuidado por la pureza de la fe. El énfasis que Pablo pone en las condiciones de su conversión y, muy especialmente, en el hecho de haber oído a la divinidad misma[64] no es sino el título legítimo hecho ya necesario para predicar y comentar la palabra de Dios, pues solo los discípulos directos o aquellos delegados expresamente por ellos podían comunicar la buena nueva. Al escindirse la comunidad en hombres iluminados y meros fieles se pone simultáneamente la libre interpretación del evangelio como herejía, pues de nuevo unos pocos miden la moralidad de sus semejantes sin ser medidos por ellos. Sintiéndose más próximos a Jesús, los apóstoles se alejan de la comunidad para la cual son, y en todas las epístolas católicas[65] se contiene una condena expresa de los falsos doctores y de la libre opinión –hasta el punto de constituir en algunos textos, como el de Judas o el segundo de Pedro, lo único acerca de lo cual se habla-, pues en su celo por la verdad el discípulo hace de ella un distrito cerrado para sus hermanos, donde solo él aparece protegido de los peligros de un comentario erróneo; sin embargo, al señalar el riesgo de meditar autónomamente la tradición y el evangelio, el censor se censura a sí mismo y extiende la polémica doctrinal a sus propios iguales, haciendo de la palabra del Cristo un objeto de exégesis contradictoria y una verdad angosta.

Hermanos, os mandamos en nombre del Señor Jesucristo que os apartéis de todo hermano que viva desconcertado y no según la tradición que de nosotros recibisteis (2ª Epístola a los Tesalonicienses, 3.6).

En nombre del Mesías aparece entonces la diferencia entre un nosotros que alude a los iniciados y un vosotros que nombra al fiel no responsable de su propio

pensamiento, y aparece precisamente porque los primeros pueden ordenar y deben ser obedecidos, incluso cuando se trata de excluir a un hermano que comulga en la misma fe. De este modo, y como «desconcierto» de una conciencia de sí, retorna la obsesión de juzgar que Jesús había considerado vileza y calumnia. La tercera figura de lo divino, el Espíritu, no está fuera del hombre, vive en la comunidad y se encuentra en el interior de toda alma emancipada, pero solo unos pocos gozan del inmenso privilegio de nombrarla e invocarla como propia. Pablo puede decir al comunicarse con un hermano en la fe algo que le conviene pensar a partir de la imagen de Jesús lavando los pies a los doce discípulos:

Prepárame hospedaje, pues espero que por vuestras oraciones se os concederá la gracia de mi presencia (Epístola a Filemón, 1.22).

El apóstol entiende su presencia como don de Dios y se siente llamado por la oración que solo a la divinidad se dirige, porque ha llegado a establecerse un abismo de santidad y ciencia entre el ministro de la fe y el fiel. Pero esta distinción no es ya tolerancia con respecto a lo particular en la unidad más amplia de la asamblea fraterna; es el desgarramiento en el interior de la comunidad que de unos hace verbo y poder y de otros solo pasiva obediencia.

Porque el cristiano iba así renunciando a su propio ser total y encomendaba su espíritu a los consejos de otros hombres que exigían ser obedecidos como única verdad, no fue extraño que la doctrina de Pablo y de Pedro contuviera como elemento fundamental una absoluta sumisión ante el poder civil. Jesús había predicado el fin de cualquier esclavitud y reclamó para el hombre el estatuto de la libertad, pero la afirmación de sus apóstoles dice más bien:

Criados, sed sumisos, con todo respeto, a vuestros dueños; no solo a los buenos e indulgentes, sino también a los severos (1ª Epístola a Pedro, 2.18).

La mansedumbre que ensalzaba Jesús aparece ahora como deber de sumisión ante todo amo, sea cual fuere su relación con el siervo, al que posee como cosa objeto de compraventa, porque el amo en cuanto tal será por naturaleza bueno y, en el peor de los casos, un padre severo al que es preciso acatar[66]. El futuro acuerdo de la Iglesia con el poder temporal está ya aquí expresado, porque la justicia aparece en la absoluta ausencia de rebeldía, como estoicismo del que, sin embargo, cree en un premio para las almas bellas y un castigo para los impíos. Todos los hombres son iguales, pero esta es una constatación puramente voceada que no invalida la desigualdad de su existencia empírica, porque en la otra vida el que está encadenado se librará de sus grilletes y el amo comprenderá que depende de Dios como el siervo depende de él. El momento del derecho natural a la libertad no es la vida natural, sino la transvida, y aunque en cuerpo y espíritu sean idénticos los hombres en virtud del amor de Dios, unos vivirán como esclavos y otros como dueños de sí mismos. La esclavitud –porque la palabra del Cristo transmitida por los Evangelios era demasiado rotunda- será al fin abolida, pero no el espíritu que informa el mercado de humanos; este espíritu resurgirá en la esclavitud racionalizada del vasallaje, vínculo que tiene ante sí un largo camino hasta alcanzar nueva contradicción. Muerto el Cristo, quien realmente resucita en los cielos es Yahvéh, pero este volver a poner el más allá absoluto es forzosamente una reposición del amo como señor. La gran rebelión de la conciencia servil que representan, próximos en el tiempo, Espartaco y Jesús, ha mediado fundamentalmente la naturaleza del amo antiguo, tanto del inconmensurable como de los particulares, porque ahora el que exige el reconocimiento de su ser en sí y para sí no es la figura que se impone por obra pura del miedo y la angustia, sino aquel protector y consejero que el siervo se ve obligado a buscar una vez que ha renunciado a su emancipación total. El antiguo esclavo es ahora liberto de un amo[67] que se delega en todo poder particular y que, como emancipador, conserva sus derechos para con él. En este sentido, la Redención –que era un alzamiento general de lo humano oprimido y ausente de sí- no ha supuesto sino la interiorización de las categorías de libertad y servidumbre, de tal manera que el fiel sirve ahora con «temor y temblor» a su específico dueño del mismo modo que Abraham sirvió a Yahvéh. La afirmación de Jesús, según la cual su reino «no es de este mundo»[68], es interpretada como obligatoria indiferencia por el estado concreto y real de la existencia humana, como la probable felicidad del desgraciado y el probable hartazgo del muerto de hambre, y, en definitiva, como el absoluto acatamiento del sujeto ante cualquier condición. La espada que el Cristo venía a traer a la tierra se esgrime solo contra el hermano «desconcertado» o hereje, porque todo lo que el poder ordene debe ser acatado sin vacilación alguna, y es virtuosa la obediencia ante cualquier

encarnación de la fuerza:

Sométanse todos a las autoridades establecidas […]. Es preciso someterse no solo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque (los recaudadores) son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en este oficio (Epístola a los Romanos, 13.1-6).

La persecución a la cual eran sometidos los cristianos contrasta amargamente con este debido respeto a la autoridad, pero cuando Pablo predica el alma sumisa vive ya en su conciencia un futuro poder temporal que no se opone a la nueva fe, sino que la sirve. Lo que importa destacar es la dependencia del hombre frente a la autoridad, del tipo que fuere, porque así será único el evangelio y habrá ortodoxia. El reino de la recta opinión es necesariamente el mundo donde el poder se encuentra a priori legitimado, pues la rectitud de un juicio no hace referencia tanto a su intrínseca verdad como a la falsedad del ajeno, de tal manera que si era forzoso hacer del evangelio una religión positiva se imponía una aceptación previa de la positividad en general, sometiendo toda conciencia al derecho establecido; solo si eran reconocidos como funcionarios de Dios los recaudadores de impuestos, podía exigir luego el apóstol que fuera acatado un obispo o un presbítero no elegido espontáneamente por los fieles a quienes habría de servir. Solo asumiendo el derecho de propiedad del rico como don de Dios y concediendo al pobre la posibilidad de una vida eterna a cambio de su miseria, podía justificar el apóstol su propio derecho de usufructo respecto de la palabra del Cristo y su facultad de excluir al «desconcertado», pues al igual que el poseedor detenta la cosa con exclusión de los otros y dispone de una acción jurídica que le protege en su goce contra todo aquel no investido por un superior título de dominio, así administra su patrimonio espiritual el apóstol, apartando como contraria al derecho toda conciencia de la fe no subordinada a su única posesión del discurso. La difamación y la polémica acompañan la labor evangelizadora, y pronto descubren las comunidades cristianas el odio en su propio seno como escisión de error y verdad; aquellos no afectos al pensamiento de Pablo, que acabará por imponerse, son acusados en un lenguaje penal que nada explica sino su propio contenido de injuria:

Hablando palabras altisonantes, pero vacías, seducen con las pasiones de la carne y el libertinaje a los que acaban de alejarse de los que viven en el error. Les prometen libertad, mientras que ellos son esclavos de la corrupción (2ª Epístola a Pedro, 2.18-19).

El ánimo en virtud del cual Jesús preguntó a los judíos acerca de quién se encontraba limpio para arrojar la primera piedra contra otro ser humano cede su lugar a una actitud que, en tanto en cuanto no considera la salvación de los fieles como obra de ellos mismos, suscita una lucha por la fuerza que solo puede manifestarse en forma de cuidado ante la pureza de la fe. El que piensa la vida de Jesús como algo abierto a su entendimiento y dice lo que piensa sin recato corre el riesgo de considerar esta enseñanza de modo distinto que su hermano; sin embargo, esta diferencia, expresión directa de la riqueza de una religiosidad[69], acusa en vez de llamar a una conciliación superior. Pero el despliegue de esta lucha por el poder dentro de una religión que se dice resumida en el mandamiento del amor no podía ser sino una progresiva condena del intelecto libre en la creciente administración de la conciencia. El fiel debía amar y respetar activamente, pero reflexionar repitiendo aquello que los ministros de la fe habían ya expuesto o vendrían a exponer, porque en el dominio de la verdad degradada a dogma el hereje es, como decía Bossuet, todo aquel qui a une opinion. El pensamiento mismo es sustituido en su peligro inmanente de herejía por la oración que recita una y otra vez lo mismo sin atender a lo manifestado, sino únicamente al sentimiento piadoso que lo acompaña, y el concepto de lo verdadero se ancla en letanías y frases hechas que el creyente murmura como toda esperanza. La oración suprime la inquietud del pensar porque sobre nada reflexiona; se limita a poner el ánimo del que implora o pide algo, y por eso no es accidental que con el transcurso del tiempo llegara a hacerse incomprensible para el mismo fiel que la recitaba, encerrada en un lenguaje muerto que solo los ministros de la fe conocían. Para el hombre que reza, la razón es sin duda orgullosa necedad, pues el acto de orar nada quiera saber, pretende conocer ya todo lo necesario teniendo en la memoria las palabras del rezo, y solo busca el reconocimiento de la sumisión del que ruega. El rezo es así el sacrificio cuyo objeto no es un animal viviente, ni un producto de la tierra, ni un bien cualquiera, pues en él se entrega como objeto de culto a la palabra misma. Pero si la palabra puede ser inmolada en lugar de algo viviente o inanimado para mayor gloria de Dios, el verbo ha llegado a ponerse en la piedad a la manera de cosa, como quería Pablo al decir:

Reducimos a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo (2ª Epístola a los Corintios, 10.5).

La verdad tenía que ser única y breve. Pero tampoco bastaba con expresarla en su desnudo carácter de recta opinión; era preciso constituirla como artículo de fe susceptible de ser rezado más que pensado, como algo donde lo esencial era dicho y, sin embargo, solo persistía un sentimiento de orar. Así nació la idea del Credo, donde se esperaba alcanzar el cautiverio del entendimiento, pero la historia misma de los diversos credos advirtió hasta qué punto es ingrata la obra de la ortodoxia.

## LA ESPERANZA DE UNA VENIDA

Muerto el Cristo, en aquellos que le conocieron se instauró un fervor confuso que carecía del concepto de su propio malestar. Se había cometido el único crimen imborrable, el crimen contra el hijo, y los discípulos debían sentirse a la vez meros testigos y culpables por cobardía. Solo la conciencia de encarnar el Espíritu dio a su vida el sentido que la muerte de Jesús parecía suprimir. El don de lenguas era inmediatamente la vocación de evangelizar al mundo, y en este trabajo de mantener y extender la buena nueva los primeros cristianos encontraron la verdadera redención de la ley mosaica, porque implantando el universo moral anunciado por Jesús se hacían acreedores a la filiación divina. Pero muy pronto se impuso al nuevo fiel la conciencia de la gracia y, con ella, la certeza de que las obras humanas no salvan o, más exactamente, la certeza relativa a la inutilidad del trabajo del hombre en lo que respecta a la realización de la Promesa; el fiel, con sus obras, podía hacer grata su alma a Dios, pero el movimiento de lo divino, la venida del Cristo a la tierra, eso era algo por completo ajeno a las iglesias.

Habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros,

sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se glorie (Epístola a los Efesios, 2.8-9).

De este modo, si en el comienzo el fiel era solo un fervor paralizado por el espanto y en el segundo momento la ilimitada confianza en el trabajo evangelizador, ambas etapas se resuelven en una espera ascética, que tiene ante todo presente un inmediato fin de los tiempos. Le había sido prometida al cristiano una vida eterna, a manera de retribución por la fe, pero el cuándo y el cómo de ella nunca le fueron expresados, y al preguntar los apóstoles en este sentido al Cristo resurrecto solo obtienen por respuesta una palabra más próxima al Antiguo que al Nuevo Testamento:

A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad (Hechos, 1.6-7).

La imagen del Cristo vencedor de la muerte no es similar a aquella vigente en los Evangelios y hace depender de la fuerza de Yahvéh el fin de la miseria humana, pero Yahvéh era el Dios del designio impenetrable. Frente a su propio cumplimiento, la conciencia cristiana es colocada así en la misma situación que el judío frente a la ilusión del restaurado reino de Israel. Nada puede hacer, pues ni siquiera se representa la Venida (παρουσια), sino como un cataclismo semejante al diluvio, aunque tampoco puede evitar la impaciencia ante el anuncio del fin del mundo. Casi todos los escritos cristianos primitivos hacen referencia a este acontecimiento, pero las descripciones reconocidas canónicamente se asemejan al relato que un ciego haría del color.

Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto de los muertos, para que no os entristezcáis como los demás que no tienen esperanza […]. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después, nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires (Epístola 1ª a los

Tesalonicienses, 4.13-17).

El fragmento expresa la confianza del apóstol respecto de una cercana Venida, que considera previa a su propia muerte, y, sin embargo, esta descripción «sigue siendo el informe resonar de campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical que no llega al concepto»[3]; de poco sirve considerar la ingenuidad en cuanto tal, porque Pablo expresa la Promesa del evangelio, y solo cae fuera de la expresión aquello que al sujeto mismo le es ajeno. El sonido de la trompeta de Dios y la ascensión a los cielos montados los hombres sobre nubes son, según se dice, el cumplimiento de la vida toda, la realización de aquello largamente presentido desde Moisés, pero cuando el pensador religioso se obliga a describir la gloria del último Día su potencia espiritual se desvanece. Podría pensarse que en otros textos del mismo período el cristiano concibió con superior grandeza la Parusía, pero el Apocalipsis, plagado de símbolos e imágenes del Antiguo Testamento, no es más explícito en lo que respecta al cómo y al cuándo de la Venida. Hay en todos los casos como un gran aparato de luces y sonidos, ríos de fuego y arcángeles que vuelan sobre la tierra, pero el qué del alma al fin redimida, la intuición del hombre puesto en presencia de su Dios, he aquí lo que siempre falta. El cristiano cree que «el fin de todas las cosas está cercano» (1ª Epístola de Pedro, 4.7) o hace coincidir tal fin con el regreso del Cristo a la tierra; pero la tensión contradictoria de esta Parusía, que, de modo similar a la Pasión, aniquila la existencia para instaurarla en la gloria, es expresada con singular simplicidad por el autor de la Segunda Epístola de Pedro:

El Día del Señor llegará como un ladrón; en aquel día, los cielos, con ruido ensordecedor, se desharán; los elementos, abrasados, se disolverán, y la tierra y cuanto ella encierra se consumirá (3.10).

Muere así todo lo vivo y muere por el fuego, de manera que ninguna cosa permanece sin ser consumida por el fin del tiempo, y, sin embargo, la voluntad no pretende tal fin abstracto, pues el relato prosigue diciendo:

Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia (3.13).

De este modo, el movimiento de la Venida es una destrucción que recupera el justo ser de todas las cosas y, como en el mito de Noé y los suyos, un nuevo bautismo mortal de lo existente seguido por la conciliación del hombre con su Dios (Mateo, 24.37). Pero esta imagen de la Parusía no contiene una realidad, sino un estremecimiento general de lo creado, pues por ella no son suprimidos el cielo y la tierra, sino solo repuestos en su justicia. Si en el Antiguo Testamento la desconfianza hacia la naturaleza se afirmaba a través del relato de un diluvio universal que suprimió todo aquello no imprescindible para la conservación del culto a Yahvéh, la incredulidad del nuevo fiel ante la solidez y permanencia del mundo se expresa en una destrucción aún más completa llevada a cabo por el fuego, tema frecuente en los filósofos de la época grecorromana. Pero hay cierta transición fundamental de una Escritura a otra en lo que respecta a la prueba del poder de Dios, pues para los judíos el diluvio era un hecho pavoroso que Yahvéh se comprometió a no repetir como condición de la alianza, y para los cristianos, en cambio, la Parusía constituía la esperanza pura de su fe. De este modo, la representación del mundo en los Evangelios y en los primeros escritos apostólicos es aún más provisional que en el Antiguo Testamento, y el odio a la tierra más profundo en el cristiano que en el servidor de la regla mosaica.

Con la imagen de la Venida se obligaba el fiel a reconocer, contiguamente a la verdad de un Verbo encarnado y hecho tierra, el fin de todas las cosas como cumplimiento de su religión. Sin embargo, tal caducidad de lo establecido debía necesariamente aterrar a la conciencia, pues todo lo que era estable se disolvía en un fuego que partía de su propio interior, y en la general fluidificación del ser de lo existente ella misma era arrastrada a un movimiento negativo absoluto. La destrucción instantánea del universo, presente en tantas religiones, es siempre una imagen del pavor de la conciencia infeliz a la doble instancia en la cual ella misma aparece disociada, de tal manera que por medio de ella: a) el mundo, carga de dolor y humillación, paradigma del espíritu ausente de sí mismo, es suprimido por la justicia del Poder, supresión que aniquila el imperio de lo fáctico y da comienzo a un nuevo pacto del hombre con su Dios o, como en la Parusía, a una realidad efectiva de todo lo prometido; b) el hombre, que es la voz

de la tierra y ama queriéndolo o no el suelo que pisa y el horizonte presente ante sus ojos, es amenazado de muerte por lo suprasensible, que, en tanto en cuanto universalidad pura, se opone a lo singular y decide con independencia del hombre crear o destruir la vida, sea con el propósito de modificar el destino del ser cambiante, sea con el de aniquilarlo simplemente. Este doble sentido es inherente a la idea del fin del mundo, y ninguna representación del mismo puede escapar a tal conflicto, ni siquiera la cristiana, porque la Parusía es en cualquier caso un acontecimiento que trasciende todo querer humano, y acerca de su cuándo el alma piadosa solo sabe que no le corresponde saber, pues constituye algo fijado por la autoridad lejana del Padre (Hechos, 1.6-7). De ahí la reiterada creencia que considera el Día en forma de algo imprevisto y peligroso, «como un ladrón en la noche» (Epístola 1ª a los Tesalonicienses, 5.2; 2ª Epístola de Pedro, 3.10; Apocalipsis, 3.3; Mateo, 24), que puede alcanzar a la conciencia desprevenida y «sorprenderla» (Epístola 1ª a los Tesalonicienses, 5.3) con su ruina, pues al no ser la Venida el resultado de los actos humanos lo que se impone ante ella no es tanto la espera como la vigilancia; el fiel se representa el retorno del Cristo a la tierra a manera de una operación sigilosa, frente a la cual solo el estado de permanente alerta protege. Más que desear la Venida, el cristiano necesita protegerse ante ella, porque la misma imagen de una presencia que se manifiesta «como un ladrón en la noche» contiene la idea de que por ella algo le es robado al hombre, y aún robado alevosamente, cuando los ojos no ven y el cuerpo duerme. La conciencia de la Parusía es simultáneamente un custodiar la Promesa y un presentimiento doloroso del fin de la existencia. Pero si el fiel experimenta así la angustia del Día del cumplimiento, celebrándola con el ánimo del que espera ser asaltado si interrumpe su continuo velar por las señales del cataclismo, la idea gloriosa del cristiano aparece a una nueva luz, aquella donde se vive la Promesa con terror encubierto y falsa piedad. Y no se detiene aquí la oposición a este ser elevado en nubes al son de triunfales trompetas, porque en el primer Evangelio Jesús dice:

El sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor, las estrellas caerán del cielo y las fuerzas de los cielos serán sacudidas […]. Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda (Mateo, 24.29-34).

Pero cuando el evangelista escribía estas palabras había ya pasado la generación

del Cristo, y solo cabe entender su ironía partiendo de la identidad que en los escritos de Pablo, Pedro y Juan hay del advenimiento de Jesús con la sigilosa llegada de un depredador. Y tampoco se detiene aquí la consideración negativa del Día glorioso, porque, a manera de crítica de falsas opiniones, vuelve a aparecer en la Escritura católica la oposición a la idea del fin del mundo por medio de «hombres llenos de sarcasmo […], que dirán en son de burla: '¿Dónde queda la promesa de su Venida?' Pues desde que murieron los primeros padres todo sigue como al principio de la creación» (Epístola 2ª de Pedro, 3.3-4). De este modo, la Parusía aparece como una esperanza puramente contradictoria, donde el anhelo del alma de ser retribuida en su religiosidad opuesta al mundo se pone al lado del deseo de conservar el ahí del hombre. Lo que el nuevo fiel quiere no es ni el fin del mundo ni el juicio universal, sino algo que expresa el Apocalipsis con pocas palabras.

La muerte y el infierno fueron arrojados al lago de fuego (20.14-15).

Sin embargo, el despliegue de la idea de una Venida de Jesús a la tierra exige considerar todavía otra figura fundamental del Nuevo Testamento. Yahvéh, el Dios de Israel, debió desdoblarse en una potencia amorosa y una potencia destructiva para que fuera posible el mensaje evangélico sin una ruptura radical con la revelación antigua. Pero el destino del Mesías fue una escisión en todo semejante a aquella. Si frente al Padre se puso Satán, frente al Cristo surge la figura del Anticristo. La actividad de la separación, que en la regla mosaica se centra en el deslinde de lo subjetivo y la coseidad, se manifiesta desde los comienzos del cristianismo como diferencia en el seno de lo divino. La unidad suprema del Padre se ve inmersa en un movimiento donde, disociado de lo demoníaco, surge por amor del Dios único a su obra el Hijo, y de la ausencia de este un Espíritu que permanece en la tierra inspirando la vida del fiel. Pero este devenir de Yahvéh –aquello a lo que se opuso y aún se opone hoy la conciencia del judaísmo- implicaba una similar dinámica en el Cristo y en su Iglesia, de tal manera que la totalidad sin fisuras de Jesús debía desdoblarse en un hijo benéfico y un hijo de perdición, al igual que los fieles en rectos creyentes y herejes. Porque era preciso exculpar al Dios de los judíos de la injusticia y el triunfo cotidiano de la maldad apareció la imagen del Maligno, pero tratándose de Jesús era todavía más necesario oponer a su ser divino una figura que

reuniese aquello inmediatamente intolerable para la conciencia piadosa, pues el símbolo mismo de la Encarnación, el símbolo de un Dios humano, de una divinidad que había logrado hacerse hombre, representaba una incomparable blasfemia. El espanto de los judíos ante un hombre que se decía igual a Dios era algo que el cristiano superaba con su fe en el evangelio, pero no podía dejar de transigir con el rechazo que entre los suyos sufrió Jesús, pues le bastaba imaginar cuál sería su actitud ante un nuevo predicador que se reclamase enviado por Yahvéh e hijo suyo. Por su misma naturaleza, el reformador religioso es un emisario de Dios o un hombre que ha cometido el pecado infinito, porque la religiosidad preexistente deberá oponerse a él y los que le sigan oponerse a ella. En realidad, el reformador religioso –y mucho más si resulta elevado al rango de Dios- es a la vez e inseparablemente ambas cosas, el más formidable de los blasfemos y el corazón más puro, el maldito de Dios y el bendito de Dios, porque osó acercarse sin temor a lo supremo y, al hacerlo, privó de sentido a la esclavitud que le precedía, mostrándola en el concepto de sí misma. Los apóstoles no podían mantenerse ajenos a esta profunda verdad, pues exigían que el judaísmo reconociese su cumplimiento en Jesús, pero rechazaban inapelablemente la religiosidad de los gentiles y comenzaban ya a condenar posiciones doctrinales en el interior de las iglesias. Una religión jamás puede decir que las palabras no escritas en ella son verdad, jamás puede habitar lo abierto y aceptar el contenido de otra conciencia moral no idéntica a la suya adoptando un ánimo de tranquila atención hacia las demás manifestaciones del espíritu, porque en tanto en cuanto es religión custodia una peculiar forma de lo verdadero que consiste en considerarlo agotado en su propia revelación y amenazado por cualquier otra, de tal manera que lo pensado fuera de ella será, en el mejor de los casos, ignorancia, cuando no obstinada voluntad de ocultarse lo supremo, y por ello mismo cada religión se condena a ser apartada por todas las otras y a establecer una sola e inamovible imagen de la esencia humana, pues cualquier alteración profunda es reforma, cualquier reforma inmediatamente blasfemia, y en el devenir concreto de sí solo aparece como habiendo sido una secta herética que alcanzó difusión suficiente para ser polo de nuevas sectas heréticas, incapaz de asumir su propia violación de la ortodoxia y de conocer sin fariseísmo las desviaciones generadas en su propio seno, ya que en la infinita intolerancia de su ser mismo lo único que pretendió fue una definición absoluta del ideal humano, precisamente aquello que no permanece inmóvil y solo puede definirse de modo negativo.

Debía escindirse el ser de Jesús en un Cristo y en un Anticristo, y debían escindirse también los apóstoles en «verdaderos» y «falsos», porque el ser total del Mesías no podía ser asumido por una religiosidad positiva. Hegel comenta a este respecto: «Puede afirmarse que en ninguna parte han sido pronunciadas palabras tan revolucionarias como en los Evangelios, porque todo aquello que aparece como valor es allí considerado como cosa indiferente»[70]. Sin embargo, la Iglesia, apenas nacida, era incapaz de mantener la regla pura del «no juzguéis», que paralizaba en ella su progresiva institucionalización, y huyendo del ser total de Jesús y de servir la donación de libertad y amor, viva en su palabra, era fiel a sí misma. Pero todo aquello que Jesús quiso ser, toda la incomparable riqueza de su naturaleza abierta a los hombres y al pensamiento, de su proximidad sin esfuerzo a lo divino, no pudo ser ocultado; aquello que se excluyó de la nueva religiosidad pasó a formar parte de ella, aunque no se llamó a este hombre total Jesús, sino que se le llamó hijo de perdición o Anticristo. Lo que los judíos, reacios al evangelio, vieron en el hombre de Nazaret, Pablo y Juan podrán verlo en el Anticristo. Aquello que los hebreos odiaron y temieron en Jesús, los cristianos podrán imaginarlo como emanación de una serpiente (Apocalipsis, 13.4). En la Segunda Epístola a los Tesalonicienses, refiriéndose al advenimiento del Mesías, Pablo afirma:

Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto (2.3).

Quien sea este hombre lo dice con claridad el apóstol. Es aquel cuya llegada constituye condición de la Parusía y del cual puede afirmarse que desprecia lo divino manifestando una superioridad del hombre sobre ello. Tal hijo de perdición no es Satán, aunque le sea aplicado el nombre de Adversario, ni es un ente sobrenatural, sino un hombre que se eleva por encima de Dios como tal hombre[71]. Pero a quien imita el Impío, qué enseña y cuáles son sus palabras, también lo dice el texto de Pablo:

Se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el

extremo de sentarse él mismo en el santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios (2.4).

Pero ¿quién sino el Cristo había dicho del hombre que era la luz del mundo y el heredero de Dios? Los judíos querían matar a Jesús porque pretendía ser «igual a Dios» (Juan, 5.18), diciendo: «El Padre y yo somos una sola cosa» (Juan, 10.30). El Impío al que alude Pablo es Jesús, pero precisamente el hombre incurso en anatema frente al cual los judíos solo acertaban a taparse los oídos en su escándalo exigiendo el castigo de lapidación señalado en el Levítico; el mismo nombre que le fue atribuido –Anticristo- ilumina el origen y la naturaleza de este ente aterrador para la nueva religiosidad, porque él es el no abstracto del Cristo, la inmediata oposición en el interior del universal positivo que representa lo divino. La dualidad del Cristo y el Anticristo manifiesta así el conflicto inmanente al ser mismo de Jesús, que debía aparecer como diferencia infinita entre un Dios que se dignó vivir cierto tiempo en la tierra y un hombre que venía a sublevar a la tierra contra Dios. Este desdoblamiento apaciguaba la angustia del apóstol al predicar una buena nueva condenada por su propio pueblo, alegando servir al «buen» Jesús y no al «falso» Cristo, pero tal desdoblamiento debía, sin embargo, reconciliarse, por doloroso que ello fuera, con la presencia simultánea del Cristo religioso y el Cristo impío, y por eso Pablo afirma que solo con la venida del hijo de perdición se producirá la vuelta de Jesús y la efectiva redención de todo lo humano. Si la totalidad del Mesías no aparece para la conciencia, si no se hace patente con su religiosidad su irreligiosidad fundamental, la Parusía es una esperanza indecisa, porque los fieles deben haber vencido antes la gran blasfemia de Jesús para recibir su santidad perfecta, y mientras adoran sin tentación a un Dios que amó a los hombres ocultándose la figura del hombre que se dijo Dios no recorrerán el camino de la redención, sino en la fe incompleta del que no conoce lo adorado por él. De este modo, el presentimiento según el cual con el Cristo y la plenitud del amor se ha puesto la irreverencia más pura y surge ya como posible la palabra que dice «el hombre es Dios para el hombre», el núcleo del humanismo ateo moderno, está presente ya en la imagen paulina del Hijo de perdición. Si el fiel no supera la difícil prueba que el propio Jesús sufrió como tentación de poder y libertad en el desierto, si no llega a su conciencia el pecado de cualquier Cristo y es allí aniquilado por la religiosidad, no volverá Jesús a la tierra, pues «primero tiene que venir la apostasía» (Epístola 2ª a los Tesalonicienses, 2.3) y, con ella, la suprema posibilidad, que no se refiere a un simple cambiar de Dios o de moral, sino a la

aniquilación de toda conciencia infeliz que separa lo divino de lo humano. El Cristo debe manifestarse como Anticristo y «proclamar que él mismo es Dios» (Epístola 2ª a los Tesalonicienses, 2.4), para poder destruir así su propio ser desdoblado. Lo que «retiene» (Epístola 2ª a los Tesalonicienses, 2.7) al Impío retiene la Parusía, porque la blasfemia debe surgir a la luz para ser destruida por el Señor «con el soplo de su boca» (Epístola 2ª a los Tesalonicienses, 2.8); pero en realidad aquello que retrasa el gran crimen no es sino la propia predicación apostólica, que escinde el ser de Jesús en un Cristo y en un Anticristo, de tal manera que es el evangelio escrito aquello que, dando fe de la Venida, cierra el paso al fin de los tiempos y perpetúa la espera. «El misterio de la impiedad ya está actuando –dice Pablo-, y tan solo con que sea quitado de en medio el que le retiene se manifestará el Impío» (Epístola 2ª a los Tesalonicienses, 2.7-8); sin embargo, aquel que retiene esta manifestación es el cristiano mismo que se niega a asumir la totalidad del Cristo y emprende la obra de construir una nueva religiosidad positiva que, con su ortodoxia contrapuesta a toda herejía, con sus templos y ritos, con sus asambleas y cánones, edifica sobre la tierra de nadie que hay entre el Cristo y su perversa imagen especular un muro que contiene la blasfemia, condenándola antes de que pueda ensimismarse y aparecer en toda su magnitud. Con ello se condena ella misma a esperar sin esperanza el Día, pues su condición es la patencia del Hijo que carece de compasión por el Padre desaparecido en el río de generaciones, y esta patencia sería el fracaso de lo eclesiástico, hasta el extremo de que es preciso elegir –y la decisión está ya tomada por los primeros cristianos- entre la institución que reprime la Venida del Anticristo y la presencia del buen Jesús, porque como nuevo orden moral de la vida la Iglesia es la perpetuación del Cristo escindido. Aludiendo al falso Mesías y a los falsos profetas, los evangelistas no hacen sino cerrar los oídos del fiel a la blasfemia que habría de redimirlo y cumplir la Parusía, obligándolo a adoptar de antemano el ánimo con el cual recibió Israel al propio Cristo. Pero forzosamente esta escisión en el seno de lo divino había de provocar una siniestra imagen de la Trinidad, donde Yahvéh era sustituido por la Serpiente y las figuras del Hijo y del Espíritu aparecían como primera y segunda de las Bestias impías. El relato del Apocalipsis contiene esta representación del movimiento de lo divino y no hace sino saldar la deuda del cristianismo con los judíos, que habían visto en Jesús y en el espíritu de los apóstoles solo el crimen contra la religión monoteísta.

Y la escisión en el Hijo no hace sino resucitar la figura imponente y severa de

Yahvéh, pues solo la totalidad de Jesús podía ver en él a un padre que no se impone a través del anonadamiento del hombre. La venida del Anticristo, inevitable a partir del mito neotestamentario del ángel orgulloso expulsado del espíritu de Yahvéh, es condición de la Parusía, pero no habrá de producirse aun cuando la incipiente cristiandad fuera perseguida por los césares y los judíos, porque jamás un emperador o un rey podría encarnar a este enviado del mal. El verdadero y único Anticristo sería un nuevo Cristo que exigiera la aplicación inmediata de la doctrina mesiánica y de la religión del amor sin jueces, un nuevo hijo de carpintero que dijera: «Todo lo que el Padre tiene es mío», porque en él no sería posible ocultar la blasfemia del Dios que alcanzó lo sensible sin perecer a causa de ello. De la primera Bestia, nombrada en Apocalipsis, no se dice que provocara destrucción y odiase, sino, por el contrario, que la tierra entera quiso seguirla maravillada. Y tampoco se dice de ella que fuese cruel o severa, pues no venía a humillar al hombre, sino a humillar a Dios con la palabra que hacía del hombre el ser supremo. La primera Bestia es un hombre, y es en este sentido como hay que entender la blasfemia fundamental de la tierra entregada al Anticristo, diciendo: «¿Quién como la Bestia?» (13.4), pues lo que con esta pregunta se profiere es el desafío absoluto de pensar: «¿Quién como el hombre?» Solo un ser como el Cristo nuevamente vivo podía levantar la voz humana hasta hacer de ella el fundamento de todo Dios, pero el oculto temor a un nuevo Cristo era en sí mismo irreligiosidad. Únicamente cabía pedir a los fieles paciencia y perseverancia, condenando de antemano toda imagen de la Revelación como algo aún no cumplido en su integridad, reducir a exégesis y comentario de los textos canónicos la actividad evangelizadora y considerar «falso» apostolado toda opinión que excediese el limitado ser de Jesús que había de formar parte del nuevo dogma. Lo «falso» del Anticristo era la verdad del Cristo, la más profunda, y con ello se cumplía la Venida, pero lo «falso» se degrada ahora a lo erróneo y esto a una posición doctrinal sin porvenir que se refuta como herejía haciendo uso erudito de las Escrituras. Los fieles debían apartarse de toda enseñanza y fe no apoyada en los Evangelios ya escritos y en la interpretación a ellos dada por los autorizados a predicar, al igual que debía abstenerse el judío de todo contacto con los pueblos vecinos y sus dioses, y lo recibido a manera de palabra que rompía la esclavitud ante un Dios lejano y vengativo pasó a constituir un nuevo orden de creencias jerárquicamente establecido. Con ello solo se cerraba el camino a la vuelta del Mesías, hecha ya innecesaria en la creciente realidad de las iglesias.

Sin embargo, el cristiano quería creer en su vida eterna. Mientras no se viera a sí mismo y a sus hermanos montados todos sobre nubes en dirección a los cielos, mientras no oyese trompetas triunfales que anunciaban la resurrección de la carne contigua a su redención definitiva, su alma custodiaba una esperanza sin premio. La retribución estaba prometida, pero la Promesa permanecía en cuanto tal, año tras año, en su desnudo concepto de futuro por cumplir, que hacía del hoy un vacío y del ayer una esclavitud. Si la esperanza en la inmortalidad había de ser conservada, el Cristo debía ser mantenido en la vida, y es más arduo retener aquello que resucita que retener un cadáver. Puesto que ante los ojos del discípulo Jesús estaba muerto, y puesto que ante ellos volvió luego a aparecer, ascendiendo después a los cielos como algo ya carente de todo peso, el fervor de los cristianos se vinculaba a tres representaciones diferentes de lo mismo: a un muerto, al hombre vivo que custodiaba su recuerdo y a una sustancia tan alejada y ajena a la tierra que ni siquiera sentía la fuerza de la gravedad sobre ella, elevándose como un humo que se disolvía dentro de la mirada del fiel. Ni el cadáver, ni la memoria, ni el Dios que retornaba a lo suprasensible podían por sí solos satisfacer el sentimiento de profundo abandono, pues cada uno reenviaba al otro, de tal manera que cuando el alma creía haber encontrado algo que adorar en la madera de la cruz, en los clavos manchados de sangre, en la túnica o en la sábana donde una faz se perfilaba, su descubrimiento era el de un sepulcro vacío, y cuando pretendía mantenerse firme en la imagen del resucitado su pensamiento solo disponía del recuerdo de una tortura pública, donde el Mesías gritaba bajo el peso de la soledad y el dolor. Cuando la divinidad que el hombre venera está en su naturaleza plenamente cercana a él, hasta el punto de aparecérsele bajo la forma de algo real y singular que estuvo presente en la historia, la idea de una reconciliación con ella surge en el modo de aquella invencible nostalgia que prescinde de todo razonamiento y busca encontrar con sus propias manos siquiera una reliquia apta para ser entregada a los sentidos[72], pero este ánimo experimentará la derrota más amarga, pues es propio de Dios anunciar su venida y, sin embargo, es propio también de Dios mantener su presencia reservada a los actos litúrgicos de invocación, advirtiendo que para él «mil años son como un día» (Epístola 2ª de Pedro, 3.8). Ateniéndose al sepulcro de Jesús, la conciencia no alcanza en él sino su propio sepulcro aún no lleno, y venerando sus reliquias solo logra convertirse ella misma en reliquia para sí misma. La divinidad no puede encontrarse en nada inmediatamente dado a los sentidos a manera de un objeto que sea a la vez cosa y fundamento de algo sobrenatural, en forma de un lugar o un fragmento de madera, porque al buscar lo sobrenatural el fervor encontrará la mera coseidad, y al querer atenerse a ella en su pobreza descubrirá que es imposible custodiar duramente a un objeto, pues pertenece a cualquiera y

lo mismo puede ser robado que perdido. Pero la divinidad encarnada tampoco se podía retener como ese ente que desaparece entre nubes, advirtiendo a los discípulos que no les corresponde saber cuándo llegará a hacerse presente para ellos la Promesa; los fieles se habían hecho acreedores a algo más, porque a la resurrección de Jesús debía seguir la de todos los hombres. Si la divinidad no se hubiera hecho fenómeno de sí misma, si no se hubiese revelado nuevamente, no habría sepulcro ni ascensión a los cielos, el Poder seguiría puro de contagio alguno con la tierra; sin embargo, al ponerse Dios en la tierra y lograr devenir hombre instauró un infinito desgarramiento de la historia en su misma naturaleza. En ese sentido, la cuestión de la Parusía radica en el conflicto inconciliable de una figura –Jesús- que forma parte de la historia y se pone como más allá de la historia.

De hecho, mediante la figura sensible de lo inmutable el momento del más allá no solo permanece, sino que además se afianza, pues si por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte, tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo real; la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza […]. Por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos[4].

Por medio de la Encarnación, el Verbo no suprime su propio más allá, no supera la escisión entre lo sensible y lo suprasensible. En la forma de la realidad singular, atribuyendo a esta realidad singular una naturaleza divina y, por consiguiente, una naturaleza opuesta a su singularidad, lo que se pone es, por un lado, una figura inmutable que se atreve a formar parte de lo cambiante y, por otro, una objetividad expuesta al devenir contradictorio de sí misma. La conciencia religiosa obtiene en la figura de su Dios humano una imagen sólida y a la vez cambiante de su propio ideal, una imagen del ideal como siendo verdaderamente la potencia de sí misma, pero en tanto en cuanto esta figura no puede tomarse (si la religión misma ha de ser mantenida) sino a manera de paradigma de lo que ella debe imitar sin lograr jamás cumplir, el Dios humano que la conciencia del hombre tiene ante sí se aleja de ella incalculablemente más que el Dios abstracto anterior, porque al hacerse real lo divino pone junto a su

divinidad su necesaria muerte, y la conciencia descubre en el objeto de su culto diversas cosas o reliquias en lugar de la vida eterna. Lo divino, que se había vaciado de sí mismo haciéndose carne y sangre, se opone a la conciencia precisamente como tal unidad provisional de lo perecedero, «como un uno sensible e impenetrable», pues este uno rodeado de otros es, sometido a su propia realidad, todos y ninguno, y, por fe, lo esencialmente irrepetible. Obligándose el cristiano a reconocer en una subjetividad inmersa en la historia la pura trascendencia de lo inmutable, no hacía sino condenarse a una esperanza sin futuro, pues si su Dios era algo real, forzosamente había sido ya y lo había sido en medio de otros y para ellos. Por consiguiente, la encarnación solo tiene sentido en cuanto fama o recuerdo, porque la vida se recupera aquí únicamente como aquella vida perdida –perdida para el fiel-, cuya esencia es permanecer «sencillamente lejos», en la medida en que quiso alguna vez ser algo próximo. El Dios vivo es el Dios que muere. Sin embargo, la operación de recuperar lo muerto, el acto puro del pensamiento, no consiste en aguardar una resurrección del cadáver de lo sido; esta espera es infinita, se engaña a sí misma acatando la resurrección como trabajo de otro y carece de cualquier virtud que no sea el dolor de la nostalgia. La operación de recuperar lo muerto, por el contrario, aparece como el reconocimiento de la inevitable desaparición de lo inmediato, reteniendo en el concepto de su propio desamparo la realidad absoluta del Cristo, pues solo como aquello que falta y faltará siempre puede la conciencia acercarse a su propio ideal de un Dios humano que no retuvo ávidamente su ser inmutable y quiso entrar en la temporalidad.

Pero como el cristiano exigía una religión, y no solo el espíritu de la vida inmortal, este ser muerto tenía que creerse vivo y presto a regresar a la tierra con estruendo y gloria, como si no fuera bastante gloriosa su propia muerte en abandono. Sin embargo, el Cristo no regresó entonces y, cuando al cumplirse el primer milenio las almas piadosas esperaban con terror la imposible reposición de lo inmediato, tampoco bajó el Cristo de los cielos, donde lo había recluido el fervor confuso de sus fieles, pues, como señala Hegel, «no se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser un más allá, un ser tal que no puede ser encontrado»[5]. Solo restaba a la conciencia religiosa asumirse ella misma como cuerpo del cuerpo desaparecido de Jesús, representando la Iglesia un vasto pero único organismo que era «tanto dogma como mundo exterior»[6], tanto sepulcro y reliquia como presente, donde se hacía realidad el espíritu sensible y, sin embargo, imperecedero. La idea de una

inminente Venida del Hijo acompañada por la destrucción del mundo es convertida en artículo de fe, donde se retiene el concepto de la contradicción inmanente a la Parusía, pero la creencia en ella –el terror y la esperanza del cristiano- se ha transformado en eclesiástico respeto por el contenido en la tradición. La Iglesia es aquello que del Cristo podía asumirse, y su creciente institucionalización detiene la ciega nostalgia del discípulo por el maestro perdido, pues ofrece constantemente al Mesías en la forma del sacramento; a modo de oblea de pan bendecida secretamente tiene lugar cada día el verdadero milagro del orden eclesiástico y el gran triunfo del espíritu sacerdotal, porque la conciencia religiosa triunfante apenas se atreve a negar que está ahora más bien interesada en la conservación y transformación del mundo que en su fin. Si el cristiano ha satisfecho la sed y el hambre de lo supremo en la comunión, el aplazamiento del reino de los cielos, los mil años que para Dios son solo un día, han dejado de inquietar a la conciencia. Para el apóstol Pedro estaba «cercano el fin de todas las cosas» (1ª Epístola, 4.7), pero para sus sucesores Jesús vendrá al fin de los tiempos. Mientras tanto, «la Iglesia es su cuerpo, la plenitud» (Epístola a los Efesios, 1.22-23), y puede administrar la sangre y la carne del Cristo a todo aquel que se sienta alejado de su Dios.

## LA DOCTRINA APOSTÓLICA

La primera tarea que la conciencia cristiana se impuso fue la de superar el espíritu de la ley mosaica haciéndose, sin embargo, heredera del Antiguo Testamento y de su Dios. El ataque directo a la posición de lo absoluto como ley en nombre del sentimiento del amor y la realidad de la gracia constituye el contenido del texto decisivo del cristianismo naciente, la Epístola a los Romanos del apóstol Pablo, pues, como señalaba Hegel, «solo en los apóstoles se presenta la verdad establecida, desarrollada»[7].

La función de la ley es suministrar conocimiento del pecado (Epístola a los Romanos, 3.20), pero se agota en ella, de tal manera que la religión de la norma se manifiesta en el pensamiento del apóstol en forma de momento histórico necesario, donde el hombre descubre la prohibición y su sentido. La ética del

precepto es previa a la revelación del amor como plenitud de lo divino[73], y aunque sin ella la conciencia no habría alcanzado la posición del desgarramiento interior, por sí misma es caduca y limitada en cuanto perpetúa la separación del hombre con respecto a la Promesa e incluso suscita el rencor de este frente a Dios. El vínculo que une el momento de la ley y el momento del amor es expresado por Pablo con admirable concisión:

La ley, en verdad, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia (Romanos, 5.20).

Es positivo de la ley suscitar la culpabilidad en el hombre, crear en él la conciencia del bien y del mal, porque el pecado, el acto que da nacimiento a la hostilidad de la vida, es la primera intuición religiosa y nace en todo caso de una prohibición transgredida. Sin conciencia del pecado no existe la imagen del ser infinitamente justo, y sin ella los hombres vivirían «como esclavos bajo los elementos del mundo» (Epístola a los Gálatas, 4.4). Pero donde se pone el pecado, por un movimiento irresistible, se pone la gracia[74]. El pecado en cuanto tal no es sino arrepentimiento ante el pecado, mala conciencia que se humilla ante el ideal, y este arrepentimiento es el que llama al perdón, de tal manera que por la ley lo que el hombre realiza es aquella negación de su querer inmediato que le abre el camino de la gracia. Pero la ley, por sí sola, a nadie justifica (Gálatas, 2.15-16), promueve la cólera (Romanos, 4.14), excita las pasiones pecaminosas (Romanos, 7.5) y mantiene al hombre lejos de la esencia divina, que no es el ánimo severo, sino la misericordia. El reino del Espíritu Santo es aquel donde la transgresión no existe porque ha sido superada toda ley, que hacía de la fe algo carente de sentido (Romanos, 4.14-15), y aparece en él la verdad absoluta e incorruptible que dice: «Dios es amor» (1ª Epístola de Juan, 4.8; 4.16). La ley es un yugo doloroso e inútil para el que conoce la naturaleza divina y aun la impiedad disfrazada de servilismo, pues en ella el hombre se manifiesta opuesto al hombre como algo que debe ser gobernado constantemente por un principio normativo ajeno a él mismo; al excluir de sí la libertad entregándola como ofrenda a su Dios, el esclavo de la ley viola el plan divino de salvación negándose a aceptar su propia autonomía, mientras que el deber primordial de los cristianos es considerarse «muertos para el pecado y vivos para Dios» (Romanos, 6.10). Si el pecado de Adán condenó a todos los hombres a una

desventura sin esperanza, la crucifixión de Jesús necesariamente redimió a todo pecador, pero la Promesa no le ha sido otorgada a los hombres por acatar la ley, sino a causa de su fe y solo por ella. Abraham no fue privilegiado por asumir en la circuncisión la más rigurosa de las normas, sino porque su fe ilimitada reclamaba justicia[75]. Por lo mismo, los gentiles no necesitan circuncidarse ni someterse a las prescripciones de la Torá; solo necesitan creer en la figura de Jesús y en la vida eterna asegurada al hombre:

Para ser libres os libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud. Soy yo, Pablo, quien os lo dice: si os dejáis circuncidar Cristo no os aprovechará nada. De nuevo declaro a todo hombre que se circuncida que queda obligado a practicar toda ley. Habéis roto con Cristo todos cuanto buscáis la justicia en la ley. Os habéis apartado de la gracia (Gálatas, 5.1-4).

La ley escrita de Israel aparece como el código de un pueblo que se siente maldito por su Dios y lo maldice a su vez cumpliendo la religiosidad con la estricta obediencia al precepto tiránico, ya que la norma específica del Decálogo puede observarse naturalmente sin tener ley, al igual que los gentiles cuando siguen su inclinación hacia el bien y el amor (Romanos, 2.14). La justicia se apoya en la fe, en la pureza del ideal que el alma custodia, pues la justicia de la ley es una mera esclavitud que rompe el vínculo del hombre con la gracia y desprecia la redención viva desde Jesús.

La idea de un proyecto divino relativo al hombre que progresivamente se despliega, entregando a este en el comienzo solo el terror y la angustia para descubrirse de modo paulatino como sentimiento de unidad de todo lo vivo con el amor, es capital en la doctrina de Pablo, porque para el apóstol la armonía de Yahvéh y Jesús reside en el doloroso proceso de madurez de la conciencia religiosa, que solo reconoció al principio en su Dios la fuerza y, recorriendo después su propio movimiento, se hizo acreedora a la verdad absoluta del Hijo –tanto un Dios que pugnaba por ser hombre como un hombre que logró elevarse al estatuto de Dios-, donde lo singular era puesto como inmutable y lo inmutable

entraba en la historia. Pero la idea de un proyecto divino que se despliega en el tiempo es la representación más próxima a la filosofía de la religión como filosofía del espíritu, pues para ella es indiferente contemplar el establecimiento de lo absoluto como progresiva revelación de la divinidad o como progresiva iluminación del ser del hombre, hasta el punto de que no son separables aquí el aparecer de Dios y su fundamento, porque no se escinden el fiel antiguo y el creyente cristiano, sino que se unifican en el desarrollo de una conciencia de sí, y esta unidad de lo radicalmente contradictorio, del esclavo de la ley y del emancipado en el amor, que los evangelios expresan ingenuamente afirmando en Jesús la estirpe de David[76], configura la religión como totalidad inmersa en el tiempo, que ninguna determinación aislada agota y donde lo verdadero no reside sino en una creencia que puede, en el trascurso de su existencia, negar el objeto alcanzado en cada caso, pero que no se niega a sí misma por ello. Toda secta religiosa es, más que fe en su propia certeza, una inquebrantable seguridad acerca de los dogmas equivocados de las demás, y su fundamento puede expresarse abreviadamente diciendo: «lo otro, en general, es falso», pero los apóstoles, y más específicamente Pablo, viven esta ruina de la religiosidad múltiple, esta desesperación de un doble Dios y una doble moral, como plan divino por medio del cual puede alcanzar el alma su verdad, y es por eso que para ellos lo sublime aparece en la forma del Espíritu vivo a través de la unión de los hombres.

La implacable crítica de Pablo a la ley se apoya en una verdad no solo más profunda que aquella inspiradora del precepto, sino más profunda también que el mismo amor. Se habla aquí de la fidelidad del ser a su ser, porque el apóstol sabe que «la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios» (Romanos, 8.19), y que esta presencia de la plenitud del hombre es lo que el mundo aguarda, pero también aquello que solo los servidores de un cadáver perdido pueden hacer patente. Lo humano es la voluntad de la tierra, y es su madurez aquello que la creación aguarda inquieta desde el comienzo de los tiempos, pero no se hacía justicia el hombre sino alcanzando dolorosamente la plenitud y atreviéndose a llamar amor a este ideal que era su pensamiento más puro y, sin embargo, no era él mismo. Tener pensamiento y tener, no obstante, este pensamiento como infinito ser otro del propio ser, como conciencia eternamente comparada a otra conciencia superior, tal es la satisfacción de toda generosidad, la vida del deseo que se concentra en sí mismo y aparece en cuanto deseo de otro deseo que a su vez solo custodia la libertad, pues queriendo servir

al ente incomparable la conciencia descubre en él un «juego del amor consigo mismo»[8] y el propósito de hacer del hombre un Dios y de Dios un hombre; pero esta verdad solo surge para el espíritu que no temió suprimir la orgullosa esclavitud de la ley y fue capaz de aprehender en lo singular lo universal sin imponer la derrota abstracta de lo cambiante a manos de lo inmutable. Para descubrir como esencia de Dios el amor resultaba necesario blasfemar, pero esta blasfemia custodiaba aquello mismo que negaba, y el fiel retenía lo supremo sin oponerlo a su ser:

Pues estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios (Romanos, 8.38-39).

Si el judío se defendía de la omnipotencia de Yahvéh atribuyéndole todo el dolor del mundo y no preservándole del mal, el cristiano adora a un Dios que solo puede querer el amor, que es él mismo el amor. De este modo, la conciencia del ideal es para este fiel la conciencia de haber amado poco y de poder amar más aún; no hay en ella amargura ante la injusticia divina, sino únicamente un sentimiento de la propia ingratitud, un ánimo que se aprehende como deshonestidad para con la dulzura de Dios. El que siente miedo por no haber obrado de manera recta carece del arrepentimiento que llama a la gracia y permanece dentro de la desconfianza de la ley, pues «quien teme no ha llegado a la plenitud del amor» (Epístola 1ª de Juan, 4.18), es decir, no ha llegado a la intuición de lo divino tal como es para sí mismo. Pero si la intuición de Dios es el sentimiento del amor, nada hay que lo separe del hombre, sino justamente aquello que separa a los hombres entre sí. La justicia perfecta es la unidad espiritual del hombre, porque solo está Dios allí donde varias conciencias de sí aseguradas en su común destino invocan el ideal conjuntamente[77], y el que pide sintiéndose solo en su fe será más bien desoído. De este modo, la religiosidad apostólica descubre que lo opuesto a la muerte no es el poder puro que la trasciende, la fuerza que se mantiene ajena a la vida y busca en la independencia frente a cualquier realidad la certidumbre de lo que es solo en sí y para sí. Por el contrario, aparece el amor, no el poder, como aquello opuesto a la muerte, pues por medio de él renuncia la conciencia a su más preciada facultad en el reino de

la ley; renuncia a juzgar y, por consiguiente, a odiar.

Quien no ama permanece en la muerte.

Todo el que aborrece a su hermano es un asesino.

(Epístola 1ª de Juan, 3.14-15).

Pero renunciando al juicio y a la ley no hace sino descubrir un nuevo universo, el de la pura subjetividad interior, que pone a disposición de su ideal como ofrenda más penosa, porque el fiel no solo se muestra ahora ante su Dios en la realidad visible de sus obras –que nada valen para la doctrina de la gracia-, sino también en la pura intención secreta que jamás había sido objeto de moralidad. No es necesario herir con las manos para ser llamado en justicia asesino; basta querer la muerte de otro, basta aborrecerlo. Este deseo que nadie ve condena igual que el acto de manifestar la voluntad de lo prohibido y, en consecuencia, no hay otra solución para el justo que no sea la gracia inmerecida, una y otra vez renovada; al temeroso de Dios le era suficiente aparecer ante la mirada de los otros hombres en cuanto tal, pero a los hijos de Dios se les exige no soñar siquiera el pecado, pues toda fantasía es culpa. La ética del amor surge como condena de los malos pensamientos, y la nueva moralidad es infinitamente más rigurosa que la antigua; el ideal exterior se ha convertido en ideal interior –el amo ya no vive fuera, es el siervo su propio tirano- y la conciencia no encuentra aquí la paz, sino más bien un caos de intenciones contradictorias que humillan y paralizan; el peregrino y el anacoreta, la vida monacal, inundada por el sentimiento de la corrupción interna del ente humano, nacen de este desplazamiento de la ley hasta el núcleo invisible del propio yo. La ley ha muerto, pero solo en cuanto ley del otro, porque dentro del nuevo fiel el sentimiento del amor se encuentra indefenso y solo la culpa lo protege[78]. Sucede, sin embargo, que esta evolución de la moralidad, desde el acatamiento visible y corporal de la norma hasta la interiorización de las categorías del bien y el mal, no es sino la religiosidad del Antiguo Testamento llevada a su plenitud. La conciencia ha logrado instaurar la

moralidad como siendo su fundamento mismo; la conciencia es conciencia moral, existe porque delibera sobre lo bueno y lo malo, no surge a manera de percepción ni pensamiento, y, por consiguiente, no expresa el conflicto entre lo que es en ella y para ella y lo ajeno a sí misma, sino la antítesis pura entre el placer y la necesidad, entre el ser y el deber. El castigo de Dios no es algo que viene desde fuera y reprime un acto tangible; en su propio despliegue, el pecado se instaura como el secreto más profundo de la conciencia, en cuyo interior el adulterio, el asesinato, el robo, el sacrilegio, viven sin necesidad de exteriorización alguna, y la condena por estas faltas es la pura posición del crimen en el modo de ingratitud y lejanía frente al ideal. La moralidad se ha extendido a lo imaginario porque, superada ya la ley y su ingenuo despotismo en nombre de la universalidad abstracta, es aquí donde el espíritu del cristiano recupera la absoluta escisión inherente al alma religiosa; aunque no cometa el delito que los jueces persiguen, el fiel puede llamarse a sí mismo asesino, en cuanto que la vida del amor contiene la angustia de no amar y el reino de la gracia la humillación de su naturaleza gratuita. La conciencia descubre la oposición irreductible en su propio interior como presencia simultánea de la ternura y del odio, y no solo reniega de sus actos, sino que siente el peso del remordimiento referido a aquello que escapa, por intangible, de su propia disciplina moral en la forma de puro pensamiento culpable, de ensoñación que especula con ideas prohibidas. Lo fundamental en el nuevo fiel no es el conflicto entre el justo y el pecador, sino el descubrimiento de la infinita sutileza del pecado, que aguarda allí donde vive la santidad más fiada de sí misma y arrastra al hombre de bien hasta la vida del ermitaño célibe que ayuna aterrorizado ante su ser impuro y siente la tentación constantemente al lado de su tendencia a la rectitud. La tragedia de la conciencia religiosa ha pasado a existir como psicología incapaz de elevarse hasta el seguro estatuto de la ciencia, ocupada en interminables deliberaciones internas sobre la naturaleza de los móviles que impulsan el obrar, para saber si al decir que se ama vive bajo esta afirmación un orgullo que invalida el sentimiento, para averiguar si es hambre lo que el estómago siente o gula, para asegurarse de que detrás de la generosidad no hay ostentación.

Sin embargo, esta desesperación existía en el fiel, pero no para el fiel. Los paganos que recibían el evangelio eran capaces de huir al desierto en busca de un alma limpia y también de entregar la vida dando testimonio de su fe, pero la idea de una subjetividad absolutamente pecadora y, a la vez, absolutamente santa les

será ajena. El heroísmo exterior del martirio estaba más cercano a ellos que el concepto de la gracia y necesitaban una educación en el espíritu que solo el naciente clero podría suministrar. No obstante, en la medida en que el eclesiástico era algo exterior a ellos mismos, aun cuando su tarea consistiera en desarrollar el interior del fiel, lo que obtuvieron fue la orden de escindir el cuerpo y el alma a falta de una tal escisión, instaurada en el seno de la conciencia misma. La fe apareció así en su primera etapa como conciencia de la inmundicia de las funciones naturales del organismo; el converso hubo de sentirse animal antes que hombre y experimentar su propio núcleo somático, entregado a la figura recién inaugurada del diablo. El mandamiento de la ley mosaica que prohibía adulterar[79] dio paso al precepto donde se decía: «¡Huid de la fornicación! El que fornica peca contra su propio cuerpo» (Epístola 1ª a los Corintios, 6.18). La satisfacción del sentimiento del amor se convirtió en delito contra la felicidad y el impulso natural del cuerpo se opuso al propio cuerpo, hasta el punto de que Pablo recomienda como estado de beatitud perfecta el celibato y la virginidad, aun cuando aclara a continuación de ello: «Acerca de la virginidad no tengo precepto del Señor» (Epístola 1ª a los Corintios, 7.25). Puesto que había negado lo esencial de la doctrina de Moisés, el cristianismo naciente se obligó a ser más judío que el judío en la diferencia entre el cuerpo y el alma.

Los que viven según la carne desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte (Epístola a los Romanos, 8.5-6).

Los fieles debían considerar que el sentimiento más noble era la turbación ante el funcionamiento del cuerpo y aun ante el cuerpo mismo en cuanto tal, porque allí se centró toda pecaminosidad. Al abrirse el judío cristianizado al mundo de los gentiles, donde estaba todavía vigente el profundo respeto de los griegos por la belleza y la libertad del cuerpo humano, solo fue capaz de sentir náusea ante aquello que jamás tuvo; acató la ley de los romanos como justicia perfecta, considerando funcionarios de Dios a los recaudadores de impuestos[9], pero se aterrorizó ante la serena armonía del arte helénico, y solo con escándalo contemplaba una escultura donde los cuerpos sentían orgullo de su propia desnudez. El fracaso de Pablo en Atenas (Hechos, 17.34), queriendo instaurar la

conciencia de impureza de la carne en un pueblo que amaba religiosamente a Venus y a Baco, fue el fracaso de una intolerancia que ni siquiera comprendía por qué había allí desde hacía siglos un altar dedicado al Dios desconocido.

La tendencia del cuerpo a arriesgarse al amor aún más allá de la conciencia en su generosidad, el impulso a entregar la propia corporeidad como fundamento o morada del nuevo ser, la tendencia innata que conserva y ensancha la vida sobre la tierra, intranquilizaba a Pablo, para el cual la reproducción de la especie debía quedar reservada a los espíritus débiles, incapaces de dominar lo carnal[80], y puesto que necesariamente sentía él mismo esta impura verdad de su cuerpo, se oponía él mismo dentro de sí mismo e instauraba esta oposición en el fiel, aunque ningún precepto de las Escrituras así lo exigiese. Pero también era necesario acumular en el apóstol y en sus sucesores la imagen del sacrificio y la abnegación para separarlos de sus hermanos de fe, y la consigna de la virginidad como virtud pronto se transformó en señal del que formaba parte del orden eclesiástico y deseaba advertir a los otros que era específicamente llamado por su Dios. Todo lo abominable, todo lo que la conciencia se representaba con horror se atribuyó a la «carne», pero al designar así todo lo adverso al espíritu religioso se hizo del cuerpo la imagen viva del diablo y, en cuanto tal, la pura abstracción hostil. La carne apareció como materia; con todo, es propio de la materia no ser ninguna cosa en particular, sino solo la esencia abstracta de la objetividad[81], aquello que subyace a toda determinación, y porque la carne era el modo de representarse el fiel la materia pura, el cuerpo era a la vez omnipotente e inencontrable, pues en él resultaba obligado ver lo opuesto a Dios[82] o la sede del impulso antiespiritual, y nadie puede ver en sus órganos o en sus miembros algo que no sea la propia conciencia de sí mismo como ahí inmediato que permanece. Sin embargo, al ser la materia lo opuesto a Dios, Dios mismo es arrastrado de vuelta al lugar que ocupaba en el Antiguo Testamento, es decir, a la subjetividad que se define por exclusión de todo aquello originado en ella misma, o al que siendo priva del ser a la totalidad de lo creado. Siendo pecaminoso el cuerpo, esta abstracción, que define lo visiblemente temporal de la conciencia –la carne-, aparece en forma de una negación permanente de la conciencia que es, a su vez, permanentemente negada por ella, pero resulta entonces difícil justificar su resurrección, pues si es esencial al cuerpo oponerse al espíritu, si el espíritu no es el espíritu del cuerpo, otorgándole vida eterna solo se perpetúa la tragedia del alma separada del reino de las ideas, los viejos mitos orientales del alma encarnada con dolor que busca purificarse abandonando su

vestidura de carne, y por este camino la conciencia solo alcanza un nuevo paganismo. Sin embargo, la virginidad fue para el orden sacerdotal como una parteogénesis imaginaria, por medio de la cual la abstinencia simbolizaba infaliblemente pureza y rectitud en la intención.

El impulso a hacer de la fuerza y la belleza del cuerpo una satisfacción duradera pudo ser entregado a anatema porque el cristianismo fue en sus orígenes una secta de pobres que predicaba el fin del mundo como algo próximo si lo había, pero la permanencia del espíritu que odiaba el cuerpo y su placer demostró por su misma historia perseverante aún otra cosa y otro sentido. El cuerpo que el hombre tiene como mera necesidad, el cuerpo gravoso y enfermizo que solo surge a la conciencia cuando no cumple la función que le está asignada de sostenerla, tal cuerpo no es pecador, pues no suscita sino el sentimiento de un abandono en él, de una yección no buscada. Pero el cuerpo que aparece como plenitud del espíritu debía ser humillante para la representación del Dios cristiano, porque este absoluto de la conciencia, al ponerse como más allá eterno, carece de tal plenitud corporal en cuanto que carece de tiempo; cuerpo es aquello que Dios no tiene o aquello que inevitablemente pierde cuando pretende pasar del universo de lo suprasensible al fenómeno (Cristo); si el fiel experimenta esta carencia como perfección, la conciencia infeliz se perpetúa; pero si la aprehende como tal carencia, la realidad del cuerpo es más bien una perfección. El placer de los sentidos debía ser desterrado de la vida porque era una satisfacción imposible para Dios, que podía todo menos gozar lo necesario, como hace el hombre con su organismo. La satisfacción que el cuerpo procura al hombre es, por otra parte, enteramente opuesta a todo estado de desamparo en un presentimiento –aquello que llamamos fe-, porque al comer lo que apetece, al beber agua fresca y recibir el sol sobre la piel como un bien, al sentir toda tensión fundida en el abrazo amoroso, el sujeto no se somete a la objetividad y tampoco busca someterla, sino que vive en ella sin formular ideal alguno; la satisfacción de los sentidos se asemeja al talante del buen humor, y en ella no se siente el hombre arrojado injustamente al mundo, sino vivo en su totalidad; mientras el placer persiste es santo el tiempo que lo multiplica, pues hace de lo que es físicamente menester una alegría. Pero para toda religión lo supremo es el sentimiento de algo que trasciende al mundo y carece de edad; demostrar que la existencia misma del cuerpo es un dolor no está en su mano, y, sin embargo, sí lo está asegurar que esta existencia suscita el resentimiento de Dios. El gozo de un hombre no impone a sus descendientes idéntica satisfacción como norma, pero la

religión de un padre será impuesta a sus hijos, porque el hijo no humilla al padre gozando de manera diferente su ser finito, pero priva de su destino al ascendiente eligiendo otro espíritu. La satisfacción de los sentidos, por verificable y práctica, instalada en el elemento de la permanencia, no reclama continuidad, aceptando de antemano lo precario de su placer limitado. Por eso mismo la miseria de la consideración religiosa, que equipara el goce del cuerpo al servicio del pecado, radica en su pavorosa nostalgia de ese mismo placer limitado, en el hecho de que para ese cuerpo que nada vale llegó a inventar un sacramento donde se protegía precisamente al moribundo y no al cuerpo joven y bello; cuando un alma declara solemnemente el horror por la existencia en el mundo no puede luego temer a la muerte y hacerse administrar la extremaunción, porque niega tanto la vida eterna como la temporal y solo expresa miedo a su propia ignorancia servil. Toda religión auténtica posee el concepto de lo sensible como satisfacción limitada, pero lo posee a manera de una tranquila autonomía ante lo inmediato; aquella creencia que debe degradarse a prohibir lo que ella misma debía elevar a un cumplimiento más alto no conoce su propia fuerza y desprecia el espíritu que la anima. El hedonismo ha sido siempre la filosofía de los que carecían de pensamiento, pero incluso él es más noble que una condena general del cuerpo y su posible goce, cuando nadie quiere morir y todos prueban su fe en la vida inmortal pidiendo que les sea prolongada la existencia terrena aún al precio de quedar tullidos e incapaces. La conciencia de sí, que no logra alcanzar verdadero reconocimiento en ningún objeto natural y solo aparece como lo que es en otra conciencia de sí y para ella, es siempre conciencia de lo insuficiente del mero placer que deriva de los sentidos, porque pretende ver lo que solo indirectamente se muestra y oír lo que ningún otro ser escucha, haciendo del medio que la rodea una señal de otra conciencia. Pero cuando esta conciencia pone su propia permanencia corporal como obstáculo para Dios en vez de ver en ella una realidad divina, entra en un movimiento donde solo encuentra aquello de lo cual huye.

La inicial prohibición de Yahvéh, que abre la historia patriarcal del Génesis, es dolorosa, porque escindiendo para Noé y sus herederos la carne y la sangre entrega a estos precisamente lo primero, es decir, la abstracción inerte, reservándose para sí el alma de las cosas. La doctrina de Pablo contiene una alteración decisiva de esta diferencia, que se mantiene en cuanto tal, pero invirtiendo la prohibición; es como si el discurso del Dios del Nuevo Testamento dijese: «Sois libres en espíritu, pero debéis oponeros en todo instante a vuestro

cuerpo, que me niega.» Para el Antiguo Testamento era la sangre o alma aquello sobre lo cual recaía la prohibición, y para el cristianismo es el cuerpo aquello que recibe el tabú de la lujuria, pues al poderse nombrar el fiel hijo de Dios el peligro no aparece en el orgullo, sino en la vida que no ansía eternidad, en aquel estado de ánimo que Pablo designa peyorativamente al hablar de «estancia en la carne» (Romanos, 7.5). Sin embargo, al condenar toda fornicación ensanchando el mandamiento del Decálogo, que solo prohibía el adulterio, la sexualidad no desaparece; lo único que se logra es elevar su alto estatuto. El creyente se ve inmerso en una dialéctica que no podía prever, pues lo que era indiferente se convierte en delito capital, y todo el apego del hombre a lo sensible es comprometido en una culpabilidad que lo refuerza y fortifica. La atracción de los cuerpos se transforma en algo que, en tanto en cuanto se opone al ser moral del hombre, logra su misma dignidad, pues solo los idénticos en poder combaten, y en el vicio de lujuria se instaura un elemento espiritual puro al contener el placer de la libertad, que no teme transgredir la nueva ley. Encarnación de todo lo demoníaco, la sexualidad es dotada de un poder comparable solo al de Dios mismo, y toda la operación de la conciencia religiosa reconciliada en el amor se detiene ante este conflicto que hace de la fisiología una tragedia irreparable. Por impuro se toma al hombre que tiene presente en la diferencia de los sexos la inquietud de la inclinación que suprime tal diferencia, pero en la medida en que la generosidad del amor se pone ahora como defensa frente a la tendencia natural a consumar hasta lo sensible el amor, la relación de los sujetos se corrompe en una estéril defensa frente a sus cuerpos, pues el deseo del cuerpo del otro es en el hombre una voluntad que no depende sino lejanamente de su propio cuerpo. Los hijos de Dios, sus herederos, son dotados de un instinto lujurioso, que como norma innata de conducta jamás existió en el hombre, y equiparados a los animales inferiores que se reproducen sin saberlo y eternamente del mismo modo. Sin embargo, condenando así una actividad limitada solo se obtuvo un desplazamiento de la pasión desde los planos superiores de la conciencia a los procesos más elementales; el anacoreta, que acude al desierto para purificarse de la carne y come hierbas únicamente, se apasiona hasta desfallecer a la vista de un novillo que pasta, y aunque es su culpabilidad se arroje sobre una mata de espinos no superará su codicia sino comiendo. El espíritu del fakir hindú, ocupada su vida en demostrar que no la tiene y su deseo en comprobar que nada quiere, el espíritu del que confunde el pensamiento con la obsesión relativa a las funciones corporales no realizadas, jactándose de consumar así el espíritu mismo en su plenitud, tal es el ánimo del que ve en su cuerpo instintos perversos y ajenos, pero esta es solo la primera forma de la conciencia que ha descubierto el pecado de la imaginación, careciendo todavía del concepto del pecado y del

concepto de la imaginación misma. En ella el espíritu de la regla mosaica retorna inmitigadamente, y todo aquello que simbolizaba a un Dios que no huyó de su propia revelación y quiso bautizarse sumergiéndose en el agua quedó negado para el fiel, el cual debía creerse graciosamente eterno y, por ello mismo, huir del mundo. La palabra de los profetas, que veía en Israel a la esposa prostituida de Yahvéh, vuelve a reinar en el discurso religioso y, con ella, la actitud de obstinada oposición a lo real en nombre de una alianza que excluye cualquier otro acuerdo. El amor de Dios vuelve a ser el rechazo de la tierra vivida, y esta negación de lo inmediato no es el espontáneo devenir de la conciencia, sino una orden absolutamente imperativa:

¡Adúlteros! ¿No sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios? (Epístola de Santiago, 4.4).

El reino del espíritu sin leyes que había predicado Jesús tiene ya en el momento apostólico dos normas rigurosas que muy pocos podrán obedecer y cuyo incumplimiento suministrará justificación al orden sacerdotal durante siglos. La primera dice que todo placer es culpa. La segunda, que el mundo ha de ser odiado. Vienen a ser una sola ley, y hasta Juan, el único de los discípulos dotado del genio para lo sublime, es obligado a afirmar como esperanza la desventura del judaísmo:

No améis al mundo

ni lo que hay en el mundo.

Si alguien ama al mundo

el amor del padre no está en él (Epístola 1ª, 2.15).

El fiel se abría a la historia con la desnuda promesa de una inmortalidad litúrgicamente administrada.

## LA IGLESIA MEDIEVAL

El don de la vida eterna impone el odio al mundo de igual manera que lo impuso el don de la ley hecho a Moisés, pues ambos no son sino un pensamiento que se aparta de la realidad inadecuada sin superarla. La ley mantiene separados en sus prescripciones el acto bueno y el delito, y ella misma se separa de aquello efectivamente realizado como opuesta al orden natural de las cosas. La creencia en la resurrección de los cuerpos, expresada en el modo de la pura fe, se opone igualmente a aquello vivo en el espíritu religioso, porque no depende de la ley ni tampoco de la razón humana y porque, frente a la existencia empírica, es siempre otra cosa aún no presente sino como algo que debe ser creído. Cuando aparece la efectiva realidad de otra vida más alta, el alma no teme sino continuar viviendo en esta, muere por no morir, siguiendo la expresión de Teresa de Jesús, y todo aquello que perpetúa la existencia en el mundo es rechazado por inesencial. Pero cuando el alma musita oraciones para el más allá a la vez que se aferra con toda su fuerza a la vida terrenal, usando de la Promesa como consuelo ante el fin inevitable, no hay para ella resurrección, sino un precepto que alguna vez oyó de otro y ahora mitiga su espanto ante la nada. De ahí que junto al ceremonial por los difuntos vivos el cristiano mostraba simple y visible terror ante una muerte en la cual no podía creer; consideró heroico a aquel que arriesgaba la vida por la verdad, cuando esta vida debía tenerse por inmortal e incorruptible, hizo de la agonía sin desesperación un mérito, cuando debía asumirla como mero tránsito. Pero puesto que la doctrina de una resurrección de la carne no confortaba al amenazado de perder la vida sino cuando ya era irremisible y puramente fáctica su pérdida, puesto que el talante de la serenidad era patrimonio de almas singulares y la inmensa mayoría de los fieles suplicaba y suplica por unas horas más de existencia terrena, la vida eterna no fue siquiera una verdadera fe, algo que el fiel sintiera como propio y gozoso, sino una

creencia apoyada sobre otra creencia. La inmortalidad debía ser creída, pero solo surge el deber allí donde lo real se opone a sí mismo separando la voluntad y su objeto. La fe en la vida eterna era incompleta, no dejaba al espíritu enteramente apaciguado ante su propio devenir, porque apareciendo como conciliación del cielo y la tierra contenía un desgarramiento radical del pensar y el sentir; la razón insistía en considerar engañosa la corrupción de los cuerpos y el olvido de los nombres, pero el sentimiento mantenía al mismo tiempo el mito de una muerte personificada que perseguía de manera implacable tanto al inocente como al pecador. Al igual que toda certeza mantenida por una religión positiva que no surge del puro interior de la conciencia libre, la fe en otra vida tenía su fundamento en la incredulidad mezclada de extrañeza o, como Hegel señala, en la conciliación impuesta, que, en cuanto tal, se niega a sí misma:

Creo que existe, eso quiere decir; creo en la representación, creo que me represento algo, creo en algo creído[10].

Pero la vida eterna no podía manifestarse como aquello creído por otros que a su vez lo creyeron de otros, y si no era verdaderamente fe solo le quedaba erigirse en ley, en la norma de los que acababan de nacer en la anarquía del cumplimiento total de la ley. Puesto que la vida eterna apareció en forma de imperativo mediante el cual el mundo era de nuevo rechazado abstractamente, tal vida se transformó en un precepto legal que negaba una desarmonía desde el exterior y, por tanto, sin suprimirla en realidad, dejando entre paréntesis lo esencial. La inmortalidad, a falta de la Parusía esperada, se convirtió en la nueva ley. Sin embargo, la naturaleza tiránica de esta creencia estaba ya presente en el relato de la vida de Jesús, quien para trascender la muerte no resucitó como el que fue, sino como aquel que está de paso sobre la tierra y no la ama. Porque se prometió al fiel aquello que se pretendía probar por la desaparición del cadáver de Jesús, la inmortalidad se manifestó en el modo de inmortalidad para otro mundo, retorno a la vida que no es cada existencia como tiempo y lugar, sino un abstracto continuo de almas sin historia.

Pero la misma condena del ahí en nombre de esta otra parte geográficamente

lejana del más allá denuncia su origen judío. El espíritu de Abraham, que se negaba a cultivar el suelo para no ser retribuido por él y así deberle algo, que no veía en la totalidad de lo puesto ante sus ojos sino un objeto inerte sometido a la voluntad del ser omnipotente, vuelve a inspirar la religión. La doctrina de Jesús, enseñanza del reino de la virtud sin leyes, para el cual ninguna oposición debía quedar ajena a su acuerdo en el amor, no podía constituir una nueva moralidad positiva sin apoyarse en la ley mosaica. El universo histórico del judaísmo, existencia miserable que carecía hasta del agua necesaria para el cuerpo, que despreciaba los grandes imperios que hubieron de someter una y otra vez al pueblo de Israel, había sido superado en la apertura del evangelio a los gentiles, y su ley rigurosa había sido ya abolida formalmente desde el llamado concilio de Jerusalem, pero la negación de la ley llamaba a una negación de sí misma que restaurase conceptualmente la desventura de un estado de abandono en el mundo. Jesús había opuesto a las costumbres más veneradas la inclinación que no escindía al hombre, afirmando que nada importaba realizar la ofrenda ritual, guardar al descanso sabático o incluso enterrar al propio padre si algo humano esperaba o estaba necesitado de ayuda, porque tratando de redimir a los hombres era preciso colocarlos por encima de cualquier acto externo que pretendiera ser superior a ellos mismos. Pero la Iglesia, suprimiendo la norma del sábado, instauró otra mucho más amplia, mediante la cual se ordenaba santificar cualquier fiesta santificada, estableciendo junto a ella el conjunto de los sacramentos, que necesitaban administrarse por medio de sacerdotes o ministros y daban nacimiento a un ceremonial tan complejo como el judío. Jesús había dicho que ningún hombre podía juzgar a otro y acusarle de trasgredir la ley, porque al obrar así no mostraba sino su corazón estrecho que envidiaba al pecador, pero la Iglesia estableció como fundamento del nuevo orden el mismo espíritu del judaísmo, condenando el cuerpo, exigiendo la actitud de destierro ante el mundo y usando de los anatemas bíblicos para arruinar toda conciencia de la enseñanza cristiana no subordinada a ella. Si Yahvéh se instauraba por medio de un discurso donde al hombre le era dicho como verdad absoluta que moriría convirtiéndose en polvo, la Iglesia encontró su fundamento en un discurso absolutamente opuesto, en el cual la orden era una vida eterna que podía ser eterno sufrimiento; los extremos del polvo y de la resurrección, sin embargo, se encuentran vinculados en lo fundamental, porque ambos niegan lo mismo, que no es sino el ser finito y, por consiguiente, puramente histórico del hombre. El Dios que reduce la edad de los mortales y quiere hacer de su vida algo breve, y la Iglesia que regula ritualmente el período de necesario purgatorio se encuentran próximos en cuanto que administran desde el exterior aquello que la subjetividad no es capaz de asumir como siendo ella misma, es decir, su

propia temporalidad.

El fenómeno que con la Iglesia medieval se suscita inmediatamente puede expresarse diciendo que «un reino eclesiástico se forma en el reinado de Dios»[11], reino este que es tanto la relación del fiel con su verdad a través de un otro (el clérigo) como la relación de la Iglesia en cuanto tal con el Imperio. La superación de la ley, al devenir la secta original religión de Roma, aparece como el más minucioso y extenso de los códigos religiosos conocidos, el derecho canónico, y la generosidad espiritual que renuncia al juicio se convierte en aptitud para declarar la excomunión de un hombre o de un pueblo que creían ser cristianos.

El puro interior, la subjetividad que tiene fe y puede pecar sin que nadie conozca el crimen de su pensamiento, es sometida a un sistema de castigos y condenaciones exteriores. Jesús desplegó una moralidad donde el mandamiento era solo un mínimo que el alma debía superar por medio de la inclinación natural hacia el bien y la virtud, pero toda inclinación es colocada ahora bajo el anatema del instinto, y la caridad, la gracia, aparece en forma de beneficencia o limosna; el movimiento de la religión positiva aniquila este ser interior del pecado haciendo del perdón y la gracia algo que viene de otro hombre, el vual, en cuanto clérigo, se instala entre la conciencia culpable del fiel y la conciencia ofendida de su Dios. La Iglesia, devenida congregación de los autorizados para discurrir en nombre de tal Iglesia, se afana con mucha mayor energía en atacar la libre opinión de sus propios miembros disidentes –a quienes llama herejes- que en rebatir los dogmas judíos o la filosofía pagana, porque se siente ante todo amenazada por la interpretación abierta del evangelio; pero al sentirse amenazada por su propia descendencia convierte la palabra del Cristo en objeto de polémica y, a modo de solución de ella, en largas letanías que se imponen desde fórmulas cerradas, como credos y oraciones, ya hechos para todos y toda circunstancia, justificados únicamente como obra de la autoridad y carentes, por tanto, de verdad en sí mismos. Al aparecer la religión como algo interpretado, la moralidad se constituye como interpretación de una interpretación, de la que el Cristo hizo en relación con el Antiguo Testamento, y, en cuanto tal, como reino del dogma que busca alcanzar la naturaleza estable de la institución; las instituciones representan siempre otra cosa superior a la inmediatamente

observable, aparecen siempre como siendo y no siendo lo que son –el rey resulta ser así un mortal y una nación, el Papa tanto un eclesiástico bien dotado como la mente de Dios en la tierra-, de tal forma que la Iglesia puede cumplir la exigencia de una figura visible presente en la vida y mantener su ser místico por encima de ella. Pero al hacerse positiva la fe, la institución devela su miseria, pues cuanto más crece el número de fieles y más templos se erigen para administrar en ellos sus almas, más reducida se hace también la verdadera comunidad que hereda el testimonio de los apóstoles[83], porque la reducida secta que, experimentando con íntimo dolor toda la abyección del legalismo judío, vio morir a su maestro, se convierte en orden sacerdotal dotado de espirit de corps, para el cual el fin más apremiante se manifiesta en el proselitismo y la expansión de la religiosidad a otros lugares.

Al ser la comunidad cristiana propiamente Iglesia de los no circuncisos, es decir, al ser la organización que cita a los profetas de Israel y conserva el espíritu del Levítico la asamblea fraterna de paganos conversos y, más específicamente, de los ciudadanos romanos, se realiza en ella la unidad de la actitud del derecho romano frente al hombre y de la concepción del mundo de los judíos. Es común al pensamiento judío y al romano la idea de lo supremo como abstracción pura expresada en el modo de legalidad, y al fundirse ambas concepciones originaron lo que Hegel llegó a considerar «esfuerzo del hombre por transformarse en objeto, esfuerzo que nos atrevemos a llamar piedad»[12], porque la verdad absoluta del juriconsulto romano y del sabio judío era la categoría pura del amo y el siervo como orden cósmico inviolable. El espíritu griego, que había informado los Evangelios y el entendimiento de Juan y Pablo, los dos grandes genios neotestamentarios, es paulatinamente desechado en favor del acuerdo profundo con la melancolía voluntarista del esclavo romano manumitido de palabra a la vida eterna, pues la religión de Roma era en realidad su derecho, y el derecho de Israel era uno y lo mismo que su religiosidad, de tal manera que, en forma de legalismo espiritual, la decadencia política del Imperio era dotada del concepto de lo sublime como dolor querido por Dios, y la restauración de la ley mosaica complementada por una esperanza de poder temporal ilimitado. La pura voluntad de dominio se había encontrado a sí misma reflejada en un espejo, y la interna unidad del judaísmo y la ley romana informarán la historia occidental desde entonces; el impotente nacionalismo de los patriarcas judíos es elevado a la universalidad de un derecho capaz de regir toda relación de dominio y la ceguera religiosa del alma romana ilustrada en el culto monoteísta. Pero al ser en

realidad los supervivientes de Roma y los expulsados de Israel aquellos que heredan el evangelio, la palabra de Jesús es transformada en algo sólido y peligroso, ante lo cual es preciso comportarse del mismo modo que en presencia de un amo o de un poder cualquiera, pues ha adquirido la consistencia de lo objetivo, que se niega o se acata sin que sea posible aparecer unido a ella sino como esclavo. Si el fiel del Antiguo Testamento era una cosa que por medio de la norma se elevaba más allá de sí mismo hasta una intuición de lo divino, el fiel del orden eclesiástico aparece como el heredero de Dios a quien se entrega una existencia de objeto.

Puesto que ninguna religión positiva puede derivar sus verdades de una necesidad interna, puesto que necesita imponerlas y vivir del temor del fiel a los castigos infernales o terrestres que dispensa y anuncia, puesto que poco a poco la religiosidad transforma su ser invisible en una organización jerárquica, donde el elemento místico se vacía en una estructura visible de poder temporal, el sentido de la asamblea εχχλησια deja de ser la pura fraternidad aterrada ante la desaparición del Maestro para surgir en cuanto administración terrena de los asuntos divinos. La etapa que se abre en el medievo posee tres rasgos fundamentales e interdependientes[13]. En primer lugar, el ideal es buscado, pero no su afectiva realización; es buscado solo en cuanto tal ideal o, por mejor decir, es simplemente mantenido como dogma; el retorno de Jesús a la tierra, aquello que era inminente para los apóstoles, es desplazado de manera progresiva hasta el final de los tiempos. En segundo lugar, esta postergación del cumplimiento de la palabra de Dios se justifica a través de la doctrina de la maldad de la naturaleza humana; los fieles no merecen la Venida porque aun los más fervorosos de entre ellos viven en el pecado y en la corrupción, y es preciso ante todo domar, por medio de la educación que la Iglesia dispensa, toda la mala voluntad del individuo ligada aún al mundo y a la carne. Por último, la moralidad pura, la religión del amor, desaparece en la contemplación del ser supremo, cuya figura es objeto de un culto similar al otorgado por Yahvéh en el judaísmo; el pensamiento teológico se centra casi exclusivamente en el comentario abstracto de la figura de Dios, en sus atributos y en las pruebas de su existir, en el problema de la insuficiencia de la razón frente a la fe. Sin embargo, el retorno al monoteísmo judío era imposible, y no tanto a causa del conflicto entre Yahvéh y Jesús como un solo Dios, sino más bien partiendo del rigor conceptual que en ciertos aspectos poseía el judaísmo; la evangelización de los gentiles era la tarea primordial de la Iglesia, y exigir el concepto puro del amo,

imponer la prohibición de representarse la figura del más alto entre los seres pensados y la de pronunciar su nombre, todo ello era demasiado para un orden eclesiástico que entregaba al fiel, a modo de recompensa inmediata por la fe o adhesión, el culto a una pluralidad de santos, cuando no la posibilidad de construir el objeto sagrado con las manos para pasar luego a adorarlo. La moralidad sin leyes de Jesús había sido negada, pero esta negación se extiende también a la severidad del monoteísmo judío, instaurando la idolatría como complemento del culto a un solo Dios[84]. María y los santos, convertidos en piedra y tierra, transfigurados por el arte en color y forma humana, son a la vez la superstición y la exigencia de colocar los hombres sus representantes en el más allá. La idolatría cristiana es lo que resta de la certeza de sí como principio de la forma, el residuo celosamente guardado por el siervo que esperaba alcanzar la libertad absoluta y se vio convertido en vasallo, porque equivale a adorar lo que se ha hecho en la tierra como recipiente de lo sobrenatural, y en su esencia está la voluntad de hacer sensible lo que se tiene por suprasensible, de entrar en directa relación de cuerpo a cuerpo el individuo con aquello que más lejano está de sí mismo. Redimiendo toda existencia en la promesa evangélica, la administración eclesiástica condenó con renovado vigor el cuerpo, consideró que este era algo inmortal y, a la vez, algo entregado al diablo, representante del espíritu del mundo, pero tal conflicto halló su más profunda verdad en un culto a figuras y reliquias, en la liturgia que sustituye el sentimiento por la escenificación petrificada del ánimo piadoso, porque la transformación de la moral del amor en un derecho eclesiástico respondía a la necesidad de satisfacer los sentidos y hacer de la salvación algo mensurable objetivamente; el complejo ritual que acompañó el desarrollo de la Iglesia, donde se incluían ceremonias por el alma del difunto, prometedoras de especiales privilegios en la transvida, representaba la máxima proximidad de lo inmutable y lo particular, la cercanía más cercana de esta vida y la otra.

Sin embargo, la Iglesia no fue sino la conexión entre lo sobrenatural y lo natural como efectiva realidad; fue aquella institución que, representando el movimiento de un principio divino encarnado, siempre se manifestó en una negación inmediata de sí misma, de tal manera que cuando el fiel veía en ella el cuerpo de Dios tomaba conciencia a la vez de la intolerancia y el interés como móviles de los eclesiásticos, y cuando se atenía críticamente a lo visible acababa por descubrir en ella la única santidad presente ante sus ojos. Esta eterna esencia, contrapuesta a sí misma, que administra en la historia el fin de los tiempos, que

es pura mediación entre el ideal y una realidad inadecuada y que en tanto en cuanto se aproxima a la realidad se aleja del ideal, este puro devenir visible de lo invisible que reclama para sí todo el poder de las naciones y toda la buena voluntad de las almas, es, como momento de la conciencia religiosa, la más alta manifestación de lo divino, pues no necesita huir de la vida y se demuestra a sí misma la plenitud en el paso de los siglos. Pero en ella y por su misma expresa doctrina la forma aparece separada de su contenido; la Iglesia solo se atreve a gobernar por delegación el patrimonio que le corresponde, porque para ella sigue siendo un azar la redención, una gracia que solo por medio de la fe se retribuye, y, por tanto, no venera sino de modo inconsciente el doloroso movimiento de la conciencia infeliz que la hizo nacer. Siendo la autonomía del hombre pide la esclavitud del hombre, y siendo torre de Babel condena este mito, porque para ella lo que ha llegado a ser es ajeno a sí misma, se pierde en el misterio del designio de otro. La unidad de lo inmutable y lo particular que en cuanto Iglesia es no aparece en la alegría del ser total recuperado, sino como conflicto de un mundo perverso y un Dios que vive otra vez en los cielos.

La cuestión del panteísmo medieval fue la difícil lucha de la ortodoxia por mantener la infelicidad en un universo donde lo divino era solo creador y no habitante ubicuo, donde Dios solo podía aparecer misteriosamente y no en la naturaleza toda. Puesto que renunciaba a su propia relación infinita, en cuya virtud Dios aparecía en la forma de una oblea de pan y el hombre como el verdadero por qué del universo, puesto que no reconocía en las bulas su libertad para mantener o suspender la ley, puesto que al hombre más poderoso de la tierra lo llamaba hipócritamente siervo de los siervos, puesto que decidía el perdón del pecado y seguía haciendo de él una competencia divina, puesto que condenaba excomulgando y se negaba a aceptar en ello su orgullosa soberanía sobre el bien y el mal, la Iglesia era el movimiento puro de lo absoluto, la forma impecable de una desventura superada, pero preservaba como contenido el dolor de un Dios lejano que, en tanto Cristo, había sido ya y no volvía, y que, en cuanto Yahvéh, conservaba su dominio de terror y trascendencia. Ella era la figura sensible del Espíritu, donde el Padre y el Hijo mantenían su unidad en la diferencia, pero este Espíritu no existía en ella sino como algo otorgado y no adquirido. De este modo, la forma pura de la verdad religiosa custodiaba en su interior algo contrario a sí misma, porque no era capaz de ser para sí el absoluto religioso consumado y guardaba como Promesa futura algo ya sido que ella misma había superado en su movimiento; su propia realidad obligaba a hacer del

advenimiento definitivo de Jesús una verdad remota, pero custodiando esta ilusión que negaba su propia obra se convertía en una mala conciencia permanente que usaba de la fe cuando encarnaba por entero la razón y se servía del sentimiento para llenar aquello que solo el concepto podía ocupar. Más que πληρωμα de la ley, la Iglesia fue conciencia de la escisión de la conciencia del creyente, aquello para lo cual era la miseria de las almas que querían a la vez resucitar y no morir, que ansiaban una virtud opuesta al mundo y se apegaban a lo inmediatamente dado, herencia difícil de un Dios histórico que debía ser preservado de la temporalidad. El contenido de la Iglesia –pues la forma es forma del contenido solo en la reconciliación verdadera- no fue siquiera el reino del alma superior a las leyes, sino un nuevo extrañamiento de la vida dentro de la vida, un abstracto conflicto ante lo real. Como vio Hegel, la divinidad mantenida por el orden eclesiástico no fue verdaderamente el Espíritu Santo, sino «el principio judaico de la oposición del pensamiento frente a la realidad, de lo racional y de lo sensible, la escisión de la vida, una relación muerta de Dios con el mundo»[14]. La única y verdadera tarea de la Iglesia en cuanto reino sacerdotal era hacer del vínculo del creador y lo creado una realidad viva y bella, un orden de plenitud para el cual el sujeto y el objeto, la causa y el efecto, lo sobrenatural y el fenómeno, el ser y el pensar surgieran como despliegue de un mismo espíritu que se reconcilia en el amor; sin embargo, el prolongado reino eclesiástico vivió en forma de un parásito que necesitaba suscitar el dolor y el desgarramiento.

Pero porque la Iglesia medieval no llegó a consumar su propia conciencia posible, sino que se preservó de ella escindiendo nuevamente la divinidad y el mundo, organizándose ella misma en el modo en que, al parecer, se estructura el reino de los cielos, poblado de arcángeles, de tronos y dominaciones, de querubines y serafines, en una escala de poder y merecimientos, la conciencia infeliz por ella administrada persistió en su incesante dinamismo negando el reino sacerdotal a través de la herejía, hasta que como Reforma evangélica el malestar escindió la cristiandad en dos fragmentos inconciliables. No obstante, para alcanzar el sentido de la protesta luterana sin romper el desarrollo de la idea religiosa en su despliegue, es preciso aludir a los signos católicos fundamentales de la gracia y el perdón, a los sacramentos, porque ellos representan toda la fuerza y toda la debilidad del reino eclesiástico.

# La Cena y el sacramento de la comunión

Cuando Jesús se reunió un atardecer con los discípulos, cuentan los Evangelios que ya sabía de su muerte inminente. Sin embargo, fue allí donde quedó expuesto el dogma central de la fe cristiana: Jesús estaría para siempre con aquellos que, bebiendo o comiendo, celebrasen en el pan y en el vino la reencarnación de su maestro. Desde entonces vive el misterio en el alma del cristiano, porque pudo entender que con ello Jesús santificaba todo banquete, toda reunión amistosa de los hombres en torno a una mesa, diciéndoles que también allí, en el mero alimento, habitaba lo divino[85], aunque no fue tal cosa la que oyó el fiel. Quedó instituida la Eucaristía, y la cena apareció como acto religioso puro. Sin embargo, era un acto religioso denso y nuevo, donde el amor del Evangelio se descubría en el objeto más simple y se disolvía a la vez en él.

Al decir Jesús del pan y del vino que eran su cuerpo y su sangre, es decir, aquello que los discípulos ante todo querían preservar de la muerte[86], confería al sentimiento de la unión entre el discípulo y el maestro un fundamento sólido:

Esta unión no es solo intuición, sino que se hace visible, no aparece representada únicamente por una imagen, por una figura alegórica, sino asociada a una realidad: el pan. De este modo el sentimiento se hace objetivo y, sin embargo, al mismo tiempo el pan, el vino y el acto de repartir no son simplemente objetivos, hay en ellos más de lo que se ve; el acto es un acto místico; el espectador que no supiese de la amistad de los discípulos y no hubiera comprendido las palabras de Jesús solo habría visto repartir y consumir un poco de pan y un poco de vino[15].

Jesús no dijo de los alimentos dispuestos sobre la mesa que fuesen «como» su cuerpo y su alma, ni tampoco que en ellos habrían de ver los apóstoles una representación simbólica de él mismo. Tomando el pan y el vino dijo simplemente que eran su cuerpo y su sangre[87], sin usar de analogía ni comparación alguna; él era lo mismo que estaba en la boca de sus discípulos y

no había diferencia entre el alimento y el ser infinito que se declaraba vivo en él. Por ello, al participar los amigos de Jesús del pan y del vino no se unían con el maestro en el modo en que alguien se siente próximo a otro al recibir de él un obsequio de alimento, como cuando se dice de algo que lo comimos en nombre de tal o cual persona, sino que comían y bebían la misma divinidad encarnada; no existía separación alguna entre el cuerpo y la sangre de aquel hombre sentado junto a ellos y el pan y el vino que les era ofrecido por él. Pero en este acto sencillo había una asombrosa complejidad, porque el amor aparecía vivo en un objeto y al concentrarse la atención del discípulo en consumirlo no descubría solamente en la boca el sabor del alimento, ni un acto piadoso más, sino la disolución de la cosa que había llegado a ser su Dios para él entonces transformándose el pan y el vino en su propia carne, transformación que es el retorno de estos objetos sensibles a la pura subjetividad. Ante los discípulos se puso inicialmente un Dios que aparecía en forma de hombre, igual a ellos y distinto de ellos, como corresponde a la individualidad singular; pero al decir este Dios encarnado que solo podría encontrársele en algo objetivo, en el pan y la bebida, lo divino apareció a manera de una simple cosa que, sin embargo, en cuanto tal inmediatez, podía ser tomada y suprimida en su ser independiente por el deseo, y de este modo, en el tercer momento de la divinidad, surgía dentro del mismo fiel, inseparable de la boca y de las manos que habían hecho de ella el interior del hombre. La Eucaristía recorría así, en un instante, el triple despliegue de la idea misma de divinidad, por medio de la cual lo divino, en su pura libertad, se petrifica en algo objetivo y recupera la plenitud como espíritu vivo en el fiel. Podría compararse este tránsito con el que hace de la palabra escrita un elemento muerto, el cual, no obstante, recupera en la lectura la vida que le fue retirada al buscar perennidad[16]. Pero lo más bello de la comunión es justamente aquello que está más allá de la letra escrita, aquello que esta no puede realizar, pues permanece inalterable aun después de ser correspondida, desafiando en su estabilidad de objeto el sentimiento pasajero de aquel para el cual fue como propia siendo de otro[88]. Al comer el pan y beber el vino, el discípulo lleva a cabo la experiencia paradigmática del sujeto en cuanto tal, pues con ella pone lo supremo fuera de sí, en una cosa, y se extraña de sí mismo con el ánimo piadoso de reconocer en ella la carne y la sangre de su Dios, pero al consumar su propia miseria descubre la desaparición absoluta de la cosa como única verdad, desaparición que no es una nada abstracta de lo objetivo, sino el hecho de instaurarse el espíritu en él y para él; pan y vino desaparecen al realizarse la comunión, pero no el ideal, que ha pasado a habitar el nosotros del comulgante, para quien la cosa no es ya algo inerte e impenetrable, sino el vehículo por medio del cual la plenitud de lo divino ha dejado de serle extraña e inunda su ser.

La Eucaristía se distingue así de cualquier éxtasis ante una imagen, porque

Cuando seres amantes celebran un sacrificio sobre el altar de la diosa del amor y, en su oración, la misma intensidad del sentimiento exalta la llama hasta el más alto grado, la divinidad en persona desciende a su corazón, pero la imagen de piedra permanece ante ellos; por el contrario, en el banquete del amor lo corporal se borra y solo queda presente el sentimiento vivo[17].

La experiencia de los ídolos no aniquila la objetividad independiente, sino que en realidad la repone dotándola de forma divina, y cuando el ser invocado aparece en el alma del fiel es porque superó la tentación de los sentidos de este, animando la materia muerta sobre la cual vivía; sin embargo, antes o después cederá el éxtasis y el individuo se encontrará de nuevo ante el silencio de la piedra. La Eucaristía es semejante a cualquier otro acto religioso en cuanto que es la fe su fundamento, pero establecida esta, la comunión se distingue de todo rito al suprimir la cosa sobre la cual se instaló lo divino, y cuando el éxtasis llega a su fin no descubre de nuevo el objeto inanimado como verdad de su espíritu, sino que solo descubre al comulgante en lo que permanece del amor divino.

Con todo, la descripción del sacramento no puede detenerse aquí, diciendo que es en sí mismo un acto perfecto y bello, porque aquello que lo distingue de otros ceremoniales religiosos lo salva y a la vez lo arruina; «Algo divino, como tal, no puede estar presente bajo las especies de un alimento o de una bebida», señala Hegel, porque «siempre habrá dos órdenes de realidad, la fe y la cosa, el recogimiento y la vista o el paladar; para la fe es el espíritu lo presente; para la vista y el paladar, el pan y el vino; no hay conciliación posible entre ellos»[18]. La objetividad propia de la Eucaristía, a la cual pertenece disolverse enteramente en el sentimiento, tiene en su mismo carácter sublime el dolor de la esperanza que fracasa, pues aquello que los discípulos buscaban era un habitar permanente del maestro entre ellos, y el rito que les fue entregado obligaba a buscar pan cuando sentían nostalgia de Dios. La razón y el ánimo se oponían, porque si efectivamente le era dado al creyente comer de Dios y hacer de su sangre y de su carne algo que desaparecía dentro de sí mismo, fundido de manera inseparable

con su propio ser, toda la enseñanza evangélica era superflua; el milagro absoluto se ponía a disposición del fiel, que podía usarlo hasta transformar el misterio en realidad, pues estaba Jesús en el interior de cada hombre, era cada hombre, y carecía de sentido cualquier orden sacerdotal, ya que el Mesías no necesitaba adoctrinarse a sí mismo. Si la participación era real y no solo un símbolo, si reunidos los fieles podían una y otra vez hacer de su sangre y de su cuerpo la sangre y el cuerpo del ideal en el alimento de cada día, toda separación quedaba suprimida y, con ella, cualquier conciencia de Jesús como algo separado en el tiempo o en el espacio. Pero no fue esto lo que los discípulos sintieron, ni tampoco reconoció la Iglesia posterior en esta comunión la unidad total del hombre con Jesús, porque era demasiado flagrante el conflicto entre el sentimiento de piadosa unción y el juicio del pensar, que no se sentía transformado en pensar de Dios. La comunión no significó tanto la permanencia del Mesías en el alimento cotidiano como la desaparición simultánea del objeto ritual y de su símbolo divino, y en ella lo que se hizo patente fue ante todo una ausencia que solo el fervor confuso acertaba a llenar.

En un Apolo, en una Venus, podemos sin duda olvidar el mármol, la piedra frágil, y retener en la intuición de su forma solo el elemento inmortal. Pero si reducimos a polvo la Venus o el Apolo y si decimos: este es Apolo, esta es Venus, tendremos el polvo ante nosotros y la imagen de las divinidades en nosotros, pero el polvo y la realidad divina no pueden ya reunirse en un acto. El valor del polvo consistía en su forma, que ha desaparecido; el polvo es ahora el elemento principal […]. Ante el Apolo reducido a polvo solo es posible meditar, pero la meditación no puede dirigirse al polvo; el polvo puede suscitar la meditación, pero no orientarla hacia sí mismo; nace un dolor: es el sentimiento de una escisión, de una contradicción, semejante a la tristeza de no poder conciliar la realidad del cadáver y la representación de las fuerzas vivas[19].

Porque en la idolatría el objeto del amor permanece, es posible seguir manteniendo la esperanza de un nuevo encuentro. En la estatua podemos prescindir de todo, superar cualquier rasgo de ella que posea la imaginación, pues es tenaz en su objetividad, y su solidez de cosa muerta garantiza el acto continuo en virtud del cual es adorada. En la medida en que se presenta al entendimiento a manera de piedra frágil, el fervor puede negarla asumiendo solo

lo que hay en ella de espíritu inmortal. Pero si hacemos pedazos el objeto de culto solo podemos contemplar la propia capacidad destructiva o venerar la pura nada de una forma. La comunión era un acto bello y perfecto, pero exigía la presencia de Jesús repartiéndose a sí mismo en la cosa, y, falta de ella, la realidad mística que encerraba era un simple objeto condenado a desaparecer, sin que este objeto se manifestase él mismo como divinidad encarnada. La densa comunión apostólica tenía la estatua ante sí reducida a polvo en el alimento, pero poseía también la figura viva que hacía de la participación en el pan y en el vino un acto de amor sin culpa; carentes de la declaración de Jesús, el pan y el vino habrían seguido siendo mera subsistencia del cuerpo, puro polvo falto de carisma alguno, pues el Cristo vivo era el que hacía del alimento inerte algo infinito, pero tal ser desapareció ese mismo día, y la figura donde la plenitud divina se reconciliaba quedó reducida a polvo, a recuerdo de algo que alguna vez había sido instituido como participación real del fiel en el banquete del amor, a un misterio que debía creerse, pero que no colmaba la nostalgia del discípulo. El cuerpo y el alma de Jesús entraron en el pan y el vino, pero ya no era posible comer de Dios sino simbólicamente, porque el pan ocupaba la boca unos instantes y Jesús no retornaba sino en el sentido de que debía estar entonces dentro del fiel. En estos objetos no hay más que un elemento visible que desaparece, no surge de ellos sino un fervor incapaz de permanecer en ellos e incapaz también de elevarse por encima de ellos; en el mejor de los casos, el comulgante siente vivo en la memoria el recuerdo de una promesa, pero la promesa está lejos, porque de aparecer, efectivamente, realizada nadie sería capaz de hablar de la muerte del Mesías y menos aún de su resurrección a los cielos estando él en su interior. La actitud de los propios apóstoles revela una tristeza incompatible con el don de la Eucaristía que les había sido otorgado, pues este don era el milagro absoluto que suprimía cualquier conciencia infeliz y, sin embargo, llenó de preocupación su espíritu.

Después de comer, los discípulos se inquietaron a causa de la pérdida inminente de su maestro; pero un acto auténticamente religioso satisface al alma por completo; después de la participación en la Cena nace entre los cristianos un piadoso asombro carente de necesidad, o mezclado de serenidad melancólica, porque el sentimiento y la razón esperaban cada uno separadamente, y la devoción era imperfecta; una realidad divina había sido prometida al fiel y se disolvió en su boca[20].

El sacramento fue así la petrificación de un asombro carente de serenidad, y el acto místico se revistió poco a poco de ritos que en la desconfianza hacia la totalidad viva de Jesús procedían a santificar y consagrar secretamente el pan con anterioridad al acto de consumirlo, hasta que al fin la comunión abandonó su origen de festín del amor administrándose a horas fijas y bajo una forma, la oblea de pan, que deseaba salvar en su propia escasez de materia el conflicto entre la razón y el sentimiento. La Eucaristía se hizo consuelo del alma abandonada por su Dios, no Dios mismo eternamente vivo, y en el complicado ceremonial que exigía el ayuno y la confesión previa, la carne y la sangre del Cristo se transformaron en un símbolo que era a la vez artículo de fe, pues la efectiva presencia de Dios en el interior del cristiano era tan fugaz que necesitaba el apoyo de un dogma.

El movimiento de la conciencia religiosa se despliega así transformando el banquete del amor en un sacramento, en un misterio por donde la gracia se manifiesta, y aquello que se otorgaba a cualquier hombre creyente en el Dios encarnado aparece como liturgia que exige un ministro y debe ir precedida por otros ritos. Pero el destino de la Eucaristía fue todavía más contrario a su sentido primero, porque hubo de convertirse en un arma decisiva del orden eclesiástico contra el cristiano, y la bula de excomunión fue usada para amenazar y condenar. Sin embargo, en el hecho mismo de prohibir a un alma la participación en Dios, en la posibilidad misma de decidir para quién era el pan carne de Jesús y para quién era solo harina de trigo, el reino sacerdotal ponía de manifiesto aquello que asumía como Eucaristía, pues solo es posible denegar lo contingente, jamás lo necesario; con ello las palabras de Jesús a los vendedores instalados en el templo de Dios tomaban nuevo impulso:

¿No está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes? ¡Pero vosotros habéis hecho de ella cueva de bandidos! (Marcos, 11.17).

Cuando los reyes deben acudir de rodillas suplicando a la autoridad papal que levante la excomunión sobre ellos declarada, el símbolo eucarístico es ya solo el

dilema de un soberano cuyos vasallos han visto desaparecer el juramento de obediencia política a causa de una bula y, por tanto, la manifestación particular de una lucha donde, por un lado, la unión con Dios depende de la cesión de un determinado territorio, y, por otro, esta cesión devuelve al alma su pureza. La potestad de administrar la sagrada forma aparece como prerrogativa fundamental del papado, que usa de ella para mantener su hegemonía indiscutida, pero ello no indica una simple corrupción del sacramento, sino también la potencia de lo espiritual en el medievo, porque la excomunión provoca el fin de una dinastía, ser declarado hereje acarrea la muerte en la hoguera, y esta eficacia de lo puramente subjetivo solo tiene paralelo en la confianza que Jacob y los patriarcas judíos tenían en la bendición. El sacramento se lleva a la madurez como facultad entregada a unos pocos, y el cuerpo de Cristo es ofrecido y negado, a manera de un objeto que puede perderse o ganarse, en el combate entre la universalidad eclesiástica y las naciones que comienzan a surgir; pero la comunión, la palabra que dice: este pan dispuesto ante vosotros para ser consumido soy yo y para siempre, tal palabra es ya impronunciable, salvo en una lengua ajena a los comulgantes. Que el hombre siga luchando por ella no significa ya que cree en la unión total y directa con Jesús, sino que su ánimo está hecho de melancolía y miedo, que vive un nuevo infortunio como religión. El mandamiento eclesiástico que ordena recibir, al menos una vez cada año, por Pascua, el cuerpo y el alma de Jesús indica que, sin embargo, para muchos, hasta esta melancolía buscaba otros caminos.

## El pecador y la confesión

La Eucaristía estaba presente en tres evangelios como algo instituido por el propio Jesús, pero en sí misma era la manifestación pura de la autonomía del fiel, para el cual la realidad divina estaba al alcance de su mano en el pan y en el vino que su fe hacía presente a manera de cuerpo y sangre de Dios. Este era el acto donde todo el Nuevo Testamento se resumía y entregaba como algo milagroso y a la vez posible. Pero a este sacramento, que expresaba la doctrina de la moralidad sin leyes, debía añadirse, en la restauración de la ley, otro sacramento propio todo él del orden sacerdotal, donde este desplegaría la idea de la mediación eclesiástica, situada entre el mal del mundo y el bien del cielo. Tal

sacramento apareció como confesión de los pecados o penitencia, y por medio de él se hizo manifiesta la escisión de los creyentes en dos esferas bien delimitadas, la primera de las cuales tenía por función juzgar, mientras que la segunda agotaba su ser sometiéndose al juicio y perdón de sus faltas.

La idea del mal –y, por consiguiente, el pecador- existía ya en el Antiguo Testamento, pero al concebir los judíos a Yahvéh como algo excluido de todo devenir, tampoco devenía el mal bien y el bien mal, permaneciendo imborrable el pecado en el hombre que conseguía escapar de la santa justicia de sus iguales. Los judíos carecían de diablo en su absoluto rigor y, necesariamente, de redención, pero la fe cristiana, instaurando el movimiento en el seno mismo de lo divino, se hizo acreedora a la idea de una gracia en toda culpa; el milagro de quedar purificado del mal fue entendido como don que provenía de la muerte del Cristo, cuyo sacrificio, mezcla de la ley suprema del talión y la más primitiva venganza de la sangre, redimía a todos los hombres, al igual que el pecado de Adán los había condenado también a todos. Yahvéh no podía suprimir la tentación porque él mismo se dejaba tentar igual que un hombre –señaladamente en el caso de Job- y porque el judío se defendía en su desventura infinita afirmando que el mal estaba dentro de su Dios del mismo modo que el bien. Con el cristianismo la general supresión del pecado dependía de una Venida inmediata del Hijo sobre la tierra, y puesto que el Día se hizo esperar, los fieles y la aristocracia de celibato y virtud, que en el interior de la Iglesia había llegado a aparecer como esencia de la comunidad, encontraron nuevamente el pecado sabiéndose, sin embargo, superiores a él. La primera constatación del mal en la asamblea del amor fue el fraude de Ananías y Safira (Hechos, 5.1-11), pero la respuesta de Pedro no consistió sino en una orden que les mandaba morir, al igual que la ley mosaica, y los cristianos no podían sentirse en su corazón redimidos y libres tomando este ejemplo como distinto de su culpa; o no eran capaces de pecar –la fe hacía de ellos santos- o sí lo eran, aunque disponiendo de la posibilidad de avergonzarse de su mala acción y ser perdonados; la primera actitud fue propia de algunas herejías, pero solo la segunda alcanzó la ortodoxia. Establecido que el fiel podía pecar a pesar de recibir la Eucaristía, que en la comunidad habitaba también, acechando, el diablo, el devenir que hizo de los apóstoles orden eclesiástico y de los demás creyentes el pueblo regido por él se manifestó en el sacramento por medio del cual el dolor de pecar era administrado y suprimido canónicamente.

Ante el confesor que investiga lo más inmediato y particular, la carne débil ligada al mundo animal, lo que se pone es una universalidad abstracta, es decir, la imagen corpórea de la transgresión. Los mandamientos, que el acto de confesar resucita en toda su vigencia, unifican la diversidad de las acciones humanas, de tal manera que el pecador, como el justo judío, no es nadie en concreto, sino la representación genérica de la transgresión, igualmente genérica; por medio del pecado el sujeto singular y cambiante se convierte en mero mal dotado de figura. El pecador encarna una norma de conducta, y es ella misma la que suscita su nacimiento; se origina en ella y depende de ella, pues sin la ley es propiamente nada, y solo porque lleva a cabo lo prohibido accede a la existencia. Pero aunque nace de la norma que contraviene, el pecador va siempre más allá del justo, porque el acuerdo abstracto con la ley no agota su ser[89]; él es una abstracción solamente, no existe sino para aquel a quien acude en busca de la paz de espíritu, y, sin embargo, este concepto es absolutamente negativo; al ponerse en cuanto tal se transforma en su contrario. El pecado provoca dolor, y este sentimiento suprime la falta; el pecador, delito de arrogancia que cree poseer un estatuto singular no subordinado a la universalidad del precepto, se convierte en fiel al tomarse como tal pecador. De este modo, el concepto que encarna se reconcilia en sí mismo; designa a la vez el mal y el reconocimiento de tal abstracción, donde esta se suprime, y por ello en el primer momento el clérigo contempla a través de la pura pasividad del que todo lo ignora cómo el principio de la culpa se instaura y aniquila en el acto de arrepentirse.

Pero el rito de purificación no termina aquí simplemente. En el segundo momento, cuando después de humillarse describiendo los actos que ha llegado a aborrecer, escucha las palabras rituales del ministro, donde se dice «te absuelvo», el pecado es reconocido en la gracia por otro, y este reconocimiento devuelve al alma la confianza perdida; por sí solo el pecado llama al perdón – donde abundó el pecado sobreabundó la gracia[21]- y, sin embargo, la conciencia necesita asegurarse mediante otra conciencia del despliegue contradictorio de la culpa, ya que en sí misma únicamente contempla algo inmerecido. Cuando la palabra absolvo es pronunciada para él, la comunidad readmite en su seno al pecador, cuya acción o pensamiento había roto cualquier vínculo para con ella, pues el confesor representa tanto a su Dios como a la totalidad de los fieles ofendida por el pecado, y solo él puede hacer de la gracia algo efectivamente

real a través de la autorización concedida para participar en la ceremonia eucarística. El pecado en cuanto tal se absuelve a sí mismo, pero para comer el cuerpo de Dios es preciso que el pecador haya sido reconocido por alguno de los administradores de dicho cuerpo en la tierra. Sin embargo, tampoco se agota el sacramento con la absolución sacerdotal, pues la esencia del confesar no es ni el arrepentimiento ni la confianza en sí recuperada, sino más bien el trabajo penoso que consuma el rito. El orden alterado por el pecado se reorganiza a través de una pena manifestada en el trabajo de la oración. Puesto que el pecado no solo consiste en los actos visibles y aparece en la mayoría de los casos como tentación que permaneció en el interior del fiel, la penitencia solo podía recaer sobre el cuerpo o la hacienda del pecador cuando un daño evaluable a los miembros de la comunidad había sido realizado, mientras que en todos los demás supuestos necesitaba adoptar la forma de oraciones dirigidas a Dios como reparación por el desprecio realizado en su norma. Pero si en el acto de confesar el castigo del pecador era la oración, es decir, el movimiento puro de comunicarse con lo divino, la penitencia estaba en conflicto directo con el absolvo, en el cual se originaba. Así, los tres momentos del arrepentimiento, el perdón y la penitencia aparecían negándose cada uno con el siguiente. El arrepentimiento, donde el fiel se reconoce convertido en pura relación negativa frente a una ley, es la única posible penitencia si ha de haber perdón, pues por medio de él la conciencia aparece escindida en un sentimiento doloroso que proviene de la memoria y una certeza relativa a la gracia o perdón que este dolor suscita. La absolución, por el contrario, obtiene su realidad en la pena, que es su condición necesaria, y carece de existencia propia en cuanto mero simbolismo que se repite sin variación alguna en todo acto de confesar. La penitencia, por último, no puede manifestarse verdaderamente como el requisito doloroso del perdón, porque es el gozo de hablar con Dios lo que en ella se exige.

Pero esta múltiple y artificiosa contradicción surge de la figura misma del confesor como algo separado del confesante. El confesor es como un puro mirar desde fuera el conflicto que va desde la ignorancia inocente a la conciencia culpable, y de esta a aquella en un movimiento que jamás se detiene. Su verdadera actividad no es perdonar –pues él no es nadie en concreto cuando pronuncia la palabra ritual-, sino excitar al fiel a sentirse falto de confesión y necesitado de ella. El sacramento administrado por él prueba que los fieles no han alcanzado aún la plenitud de su conciencia moral y, por consiguiente, que no son capaces de llevar dentro de sí mismos su propio juez. Aquel que necesita

decir su arrepentimiento a otro y escuchar un rezo monótonamente repetido para sentirse limpio, carece de la realidad del pecado tanto como de la realidad de la gracia; el que exige otro para saberse perdido y salvado precisa desarrollar aún su propia subjetividad moral, pues hay en él simplemente credulidad hacia lo que se le dice, respeto por la jerarquía eclesiástica, pero desconoce el verdadero dolor y la verdadera esperanza. De ahí que la confesión imperase indiscutida durante la larga etapa del medievo, el tiempo de máximo poder y máxima barbarie de la religiosidad, porque en este sacramento no se custodia la fe en el perdón de los pecados, sino la fe en la fe de los otros, la obediencia pura y simple. El hombre que busca al clérigo para relatarle periódicamente sus malos pensamientos cree sin duda en una instancia superior a él mismo y capaz de convertirlo en un reo absuelto, pero no se eleva al sentimiento de lo divino, pues aquello en lo que pone su fe se identifica con el poder sacerdotal. Como señala Hegel,

el corazón ha renunciado a la mala voluntad, pero la voluntad, en cuanto voluntad humana, no está todavía enteramente formada por lo divino, está liberada abstractamente, y no en su realidad concreta […]. La libertad subjetiva no existe en cuanto tal todavía; la inteligencia no se basta a sí misma y solo consiste en el espíritu de una autoridad extraña[22].

Sin embargo, el movimiento mismo de la comunidad cristiana va a suprimir en su despliegue la figura del confesor a la vez que todos los sacramentos nacidos del orden sacerdotal. Cuando Lutero compara el estado del cristiano frente a la jerarquía eclesiástica con la situación del pueblo hebreo esclavizado en Babilonia y rechaza toda liturgia donde el oficiante ocupe un lugar privilegiado en relación con los fieles[90], hay ira en sus palabras y deseo de restituir el cristianismo a sus orígenes, como si de un asunto de justicia para con Dios y el fiel se tratase, pero los sacramentos mueren, al igual que los milagros, cuando han dejado de ser necesarios.

## LA REFORMA Y EL ESPÍRITU LIBRE

El cristiano medieval, que tenía cerca de sí un pasado de paganismo y no disponía de la Escritura sino a través de la palabra del clero, era en realidad una conciencia aterrorizada ante los fenómenos naturales, una conciencia que solo concebía la unión con Jesús apoderándose por la fuerza de su sepulcro o mortificándose físicamente; su fervor, si iba más allá de la hipocresía o el miedo, era una pasión carente de palabras; su teología, ocupada en demostrar la existencia de un Dios del que solo ella dudaba, había alcanzado un prodigioso formalismo que no tenía inconveniente en usar de la filosofía aristotélica para apoyar el primer capítulo del Génesis o demostrar las sutiles diferencias entre los diversos tipos de ángeles; el hambre, las epidemias, los conflictos del poder espiritual con los reyes y la nobleza, la cuestión de las investiduras, la tentación del panteísmo, las sectas heréticas que preferían morir colectivamente a abjurar de su fe, la vigencia de la esclavitud en el vasallaje, todo ello se reunía en torno a Roma y a su ley. Ella era el centro absoluto por medio del cual lo temporal y lo eterno, la divinidad y el mundo, los extremos hasta entonces separados, se habían reunido en la unidad de un dogma visible-invisible, dueño del mundo y sujeto a votos de pobreza y castidad. Sin la mediación del clero, el cristiano habría debido elegir entre la fe en Jesús y la fe en Yahvéh, entre la fusión de lo divino y lo humano que aniquilaba toda ley, y la regla mosaica que imponía la separación radical del cielo y la tierra. Pero con el clero la inmanencia o trascendencia del Mesías quedó en suspenso, lejano e inaccesible para aquellos que lo pretendían cercano y amenazadoramente próximo para los que osaran ignorar su efectiva existencia.

Cuando la fe en el sacramento de la confesión y el lugar del ministro en todo rito fueron atacados por un eclesiástico en nombre de la verdadera Iglesia de Jesús, aunque el motivo que se alegaba era el despotismo del papado y su desprecio por la Escritura, la protesta arrancaba en realidad de la plenitud del poder temporal y espiritual que combatía, pues la máxima madurez o estadio que puede alcanzar algo es, según Hegel, aquel en el cual comienza a perecer. El cristiano de la Edad Media necesitaba plañideras para llorar la muerte y la amenaza del fuego para abandonar la duda, requería, como el judío, la voz de los predicadores que, semejantes a los profetas de Israel, anunciaban terribles castigos para el pecado y describían torturas infernales, faltos de capacidad para instaurarlas en el interior del fiel. Pero cuando Lutero y Calvino aparecen ha surgido una nueva conciencia, para la cual el pecado existe verdaderamente como culpa infinita que arruina el espíritu. Lo que la Reforma repone es la profundidad insondable del

mal y, por tanto, la idea misma de la gracia, que desde Pablo y Agustín estaba perdida en los actos de purificación mediante los cuales aseguraba el clero la vida eterna. La doctrina luterana es, como toda reforma religiosa, una vuelta al pasado que ve en él la esperanza en el futuro[91], pero este retorno solo aparece como posible porque la conciencia se ha llevado a sí misma a un nuevo momento, donde descubre con nostalgia su ser en aquello que ya no existe; el ataque directo a la Iglesia medieval lo lleva a cabo Lutero con las epístolas de Pablo en la mano, y lo único que no tiene presente al hacer de su religiosidad una acusación contra los sucesores del apóstol es su propio vínculo con el papado o, si se prefiere, la absoluta necesidad de este, pues corrompiéndose y convirtiendo lo más sagrado en ritos muertos, que alguna vez tuvieron sentido en alguna aldea judía, se situó históricamente como aquello que podía y debía ser negado.

Con la plenitud del pecado, con su concepto, caduca el momento de verdad espiritual del orden eclesiástico; en palabras de Hegel, «a partir de este momento la Iglesia está en retirada frente al espíritu del universo»[23]. Los cristianos más próximos al evangelio restituyeron a la Iglesia su sentido original de asamblea, donde todos eran iguales y cada hombre aparecía ilimitadamente solo ante su Dios. El confesor, siervo privilegiado entre los siervos de la idea divina, verificador de la culpa a la vez que vehículo inevitable de su perdón, término medio entre el más acá y el más allá del hombre, autodescubierto como confesante, ha quedado atrás, y su función, el conflicto interior de la conciencia, será publicada como la vida de todos. El protestantismo renuncia a cualquier presentación de lo divino que lo haga susceptible de ser administrado desde el mundo de la sensibilidad inmediata en forma de objetos y fórmulas solemnes, y al tomar esta decisión completa el movimiento que lleva del sacrificio al acto sacramental y de este a la supresión del individuo en su totalidad, pudiendo compendiarse la evolución del dogma trinitario en esta historia, apenas visible, del sacrificio.

Cuando los israelitas temían haber provocado la ira de Yahvéh inmolaban algunos animales o a determinados individuos, esperando así desviar el castigo de ellos mismos[92]; lo sacrificado era algo propio, un bien o un hermano, pero era también y sobre todo el no-yo, aquello que sustituía la verdadera expiación; se

sacrifica a otro o a una cosa para salvar la vida del oficiante –en este sentido ha de entenderse el acto de Abraham con su hijo-, pues este sospecha que si no inmola algo querido será él mismo inmolado[93]. En el alma antigua existía la firme creencia de que la culpa era compensable como una deuda de dinero y pagadera por medio de alguien que ni es aquel que amenaza ni aquel amenazado, y así se cuenta de ciertos indígenas que, al mentir, se dicen a sí mismos: «Soy culpable, doy esto en lugar mío», arrancándose un cabello en la cabeza y dejándolo caer. Pero el que de este modo descarga su culpa no la ha conocido nunca en su profunda realidad, y el despliegue de la conciencia en busca del ideal absoluto debía superar esta torpe imagen del pecado y el deber moral. Con el sacramento de la confesión la culpa apareció ya en su naturaleza contradictoria y misteriosa, en cuanto delito que al ser reconocido como tal quedaba redimido a través del arrepentimiento; sin embargo, este progreso se anulaba a sí mismo porque el rito purificador era suscitado y cumplido por otro, al igual que el sacrificio primitivo; el sacerdote seguía evitando el enfrentamiento directo e inmitigado del fiel con su propia transgresión y, por tanto, seguía manteniendo ajena a él la gracia que en justicia le era debida. Solo cuando Lutero deroga esta figura interpuesta, teniéndola por enajenación y por cobardía ante Dios, alcanza el devenir de la conciencia moral una síntesis donde el espíritu del sacrificio y el espíritu del sacramento aparecen a la vez suprimidos y conservados; lo que se entrega ahora no es un cabello, ni un animal, ni un hijo, sino el ser total del que dispone el cristiano, su soledad pura, pero este sabe a la vez que no se entrega con ello a la muerte, sino a la única vida posible de la fe. Lutero hizo de la absolución algo que el fiel debía tomar como responsabilidad propia, pues la verdadera conciencia del pecado no necesitaba de angustia alguna: era ella misma la angustia ilimitada y plena a la vez de esperanza. Por eso pudo decir: «amar equivale a odiarse a sí mismo»[24], haciendo de la conciliación algo que se alcanza solo en el desgarramiento del espíritu.

Retornando al conflicto único, la Reforma volvía a plantear lo lejano del ideal como ánimo del nuevo fiel; pero este retorno no fue arbitrario y abstracto, sino precisamente el resultado de milenios de creencia; el hecho de que después de recorrer la intuición de lo divino en una unidad dotada de triple figura el espíritu religioso se recuperase en la pura fe, última verdad de Dios y del hombre, no significa sino que lo absoluto se desarrolló en el tiempo hasta regresar a su primera forma. En la Iglesia medieval, lo divino aparecía «como cosa sensible, y lo exterior en el interior de ella misma»[25], hasta el punto de que «el perdón de los

pecados, el supremo apaciguamiento que el alma busca en la certidumbre de su unión con Dios, aquello que hay de más profundo, de más íntimo, fue ofrecido del modo más exterior, más frívolo, vendiéndolo simplemente por dinero»[26]. El luteranismo invirtió exactamente los términos, indignándose ante «la oferta de aquello más exterior a cambio de la más honda interioridad»[27] y afirmando que Jesucristo, «en espíritu, estaba en una relación inmediata con el hombre»[28]. Ni los templos, ni los santos, ni los ritos, ni nada visible como símbolo o como realidad podía ocupar el lugar de la pura fe en Dios, y esta fe no había de manifestarse sino en el corazón mismo del fiel, ajeno y superior a toda determinación impuesta por cualquier otro. Lutero solo conocía una seguridad, precaria a su vez en grado sumo: Dios vivía en todo aquel que se mantuviese firme en la creencia. Ningún donativo, ningún parentesco, ningún estatuto social ayudaría al alma a reconciliarse con lo supremo, y, ante todo, la fe debía recuperar la dignidad que en el reino eclesiástico había perdido hasta convertirse en una representación de lo creído o en una mera adhesión a la palabra recibida de los predicadores. Abandonado el hombre a sus propias fuerzas, la virtud dejó de ser obediencia para convertirse en introspección y rigurosa autonomía. Como señala Hegel:

La subjetividad se apropia ahora el contenido objetivo, es decir, la doctrina de la Iglesia […]. He aquí desplegada la nueva, la última bandera, alrededor de la cual se agrupan los pueblos, el estandarte del espíritu libre que es en sí mismo y en la verdad y que no es en sí mismo sino siendo la verdad.

No cabe hablar ya de ministros y fieles como exigía la constitución del orden sacerdotal. Lutero contrajo matrimonio para dar ejemplo a sus seguidores, demostrando que el celibato no merecía el respeto supersticioso que los monjes trataban de obtener por medio de él; si la familia era la primera y básica institución de la comunidad, el clérigo mismo debía formarla y crear descendencia, porque ser estéril solo suscitaba un orgullo sin fundamento y un ánimo egoísta y ambicioso[94]. Pero al suprimirse la escisión entre laicos y eclesiásticos, al hacerse patente en la vida cotidiana la igualdad de todos los hombres, el resultado fue la dignidad de las profesiones civiles, pues «la industria, las ocupaciones, adquirieron un valor moral y los obstáculos que la Iglesia les oponía desaparecieron»[30]; y como la necesidad de un régimen político

seguía existiendo, aunque se había aniquilado la pretensión papal de encarnarlo, el protestante descubrió el Estado como algo a lo cual era posible obedecer de acuerdo con la razón y la justicia; puesto que la religiosidad se había instaurado en el interior puro de cada hombre y no exigía milagros ni otra fe que la de Dios, el fiel descubrió en el Estado al verdadero y único representante legítimo del interés general, representante frente al cual no necesitaba arrodillarse ni suplicar. Recuperando la idea de una comunidad de iguales se le aparecía al nuevo cristiano con singular claridad el concepto de un bien común y una voluntad común, puramente civiles, donde la sentencia evangélica «dad al César lo que es del César y al Dios lo que es de Dios» alcanzaba el sentido que en el transcurso del tiempo perdió.

La obediencia ciega ha sido eliminada. Desde este instante la obediencia a las leyes del Estado, como siendo la razón misma en el querer y en la acción, ha sido exigida en principio […]. La conciencia religiosa no contradice ya lo racional, que puede, con toda tranquilidad, desarrollarse sobre su terreno, sin tener que usar de la fuerza contra aquello que le es opuesto[31].

La Iglesia medieval consagraba, coronándolos, a los príncipes, pero no tenía inconveniente en participar luego en el regicidio; se reservaba el derecho a censurar sus actos, pero declinaba toda responsabilidad en lo referente a las acciones del monarca por ella coronado; sus teólogos llegaron a formular una doctrina que hacía del ataque al rey algo justo cuando su gobierno contravenía el derecho natural, pero evitaron extender tal opinión a la jerarquía eclesiástica. Cuando Lutero opuso sus tesis al orden sacerdotal reinante este no supo responder sino con el escándalo y la excomunión, porque era inaudito que precisamente un monje se negara a aceptar aquella diferencia de eclesiásticos y laicos, y que renunciara con ella al alivio de unos profesionales de la salvación. La Iglesia solo acertó a intentar ser ella misma el Estado que veía nacer unido al pensamiento protestante, pero no una organización para la paz, sino más bien un Estado en armas, una permanente pregunta desconfiada y presta a realizar por la fuerza aquello que no le era otorgado voluntariamente; nació la Inquisición y, junto a ella, una nueva orden dotada de estatutos militares y fundada por un soldado de Loyola, que concebía la restauración de la verdad como trabajo de un estratega en el campo de batalla. La Inquisición fue el prolongado

estremecimiento de un amo llamado a su fin, pero fue ante todo aquella realidad que hizo de la protesta luterana algo infinitamente justo y santo, porque, al ser acusada, la Iglesia medieval consumó su mala conciencia y solo supo expulsar con terror la culpa acusando a su vez; al hacerlo así entregó a sus oponentes una verdad que ni siquiera la tortura podía borrar. La Iglesia organizaba ahora en nombre de Dios aquella persecución despiadada, en cuyo clima había nacido quince siglos antes, haciendo de la intolerancia el valor supremo, pero lo que el rigor monoteísta del judaísmo y la potencia de los emperadores no habían logrado exterminar menos aún podía aniquilarlos el papado, y los perseguidos se convirtieron, al igual que los primeros cristianos, en el fundamento de la conciencia triunfante.

El orden eclesiástico convocó en Trento a sus dignatarios, aún fieles, para planear el combate por su propia supervivencia; suprimió algunos extremos escandalosos, corrigió otros, formuló nuevos argumentos lógicos y teológicos sobre su legal origen, pero no consiguió hacer que para él la conciencia profunda del pecado, la soledad ante Dios y la bandera del espíritu libre fuesen otra cosa que herejía, porque la Biblia había llegado a ser para la Iglesia un libro inútil que avergonzaba y suscitaba cuestiones a las cuales era incapaz de responder; el más terrible golpe que Lutero podía infligir a tal exterior colmado de promesas sobrenaturales era hacer una traducción fiel y completa del Nuevo y el Antiguo Testamento, apta para ser entregada a todos aquellos que quisieran conocerlo, y fue esto precisamente lo que hizo cuando desesperó de llegar a un acuerdo con el papado. Si un hombre reniega de su padre porque ha llegado a amar y respetar la vida que este predicaba más que él, no se hace indigno a causa de ello, aunque llevará para siempre la tristeza de la separación frente al origen; pero si un rey reniega de aquel que le hizo rey, se opone a su estirpe entera –lo único noble que en realidad posee-, se hace indigno de reinar y será depuesto. Lutero no temía ver la Biblia en manos del pueblo porque no se escandalizaba ante ella, pero con esto hacía del libro sagrado el verdadero manifiesto de la Reforma, colocando a la Iglesia de Roma en la situación del rey sin estirpe, del puro caudillo instaurado por la fuerza.

De ahí que todas las guerras emprendidas por el papado contra los luteranos fracasaran[95], porque jamás un mercenario podrá derrotar de forma duradera a

aquella creencia que aparece reconciliada con la razón. Frente a los ejércitos de Carlos V o Felipe II, que asolaban la tierra en nombre del sucesor de Pedro –que asolaban también la propia Roma cuando una paga les era debida demasiado tiempo-, el protestante de Alemania y de los Países Bajos tenía siempre tras de sí a otro hombre dispuesto a morir en nombre de una conciencia del pecado y una fe más profunda, y la lucha fue más bien derrota para la Iglesia, en cuanto que no se oponían dos contingentes armados, sino una institución hecha inútil contra un pueblo. A la hoguera que la Inquisición mostraba como destino de cualquier opinión opuesta a su dogma, el hombre de la Reforma podía siempre decir: «si realmente sois la mano y el alma de Jesús y del Padre, ¿por qué matáis?», y el católico debía descargar de prisa su espada si quería evitar la amargura de un crimen cometido contra su propia conciencia posible[96]. El poder eclesiástico se vio colocado en una situación puramente militar; se trataba para él de mantener una vigilancia rigurosa sobre los territorios que seguían privados de la Biblia, a fin de que continuaran carentes de ella, y de lanzarse simultáneamente a la gran aventura de instaurar el catolicismo medieval en los continentes recién descubiertos. El clero se escindió así en órdenes encargadas de inquirir y vigilar lo todavía controlado, y órdenes cuya finalidad era predicar los sacramentos a pueblos de otras culturas. La Iglesia emigró en busca de mundos de conciencia moral no desarrollada, donde la mediación del ministro era aún necesaria, el misionero sustituyó al confesor, y la búsqueda de Dios apareció ya abiertamente como búsqueda de fieles. Los ingenuos salvajes eran bienvenidos porque requerían milagros y templos, una realidad sensible tras de la cual viviese algo divino, ceremonias solemnes pronunciadas en una lengua que jamás conocerían; la severa fe luterana o calvinista habría sido imposible para ellos, pues carecían del largo camino donde conquistaba su verdad la Reforma[97].

El espíritu libre al que alude Hegel como sentido de la doctrina de Lutero se había instaurado en el viejo mundo, y parecía el único capaz de lograr conciliarse con el humanismo del Renacimiento, cuya reflexión se orientaba hacia los nuevos universales del Estado y la ciencia, las dos grandes fuerzas de la Edad Moderna. Frente a ellas libró Roma su última lucha por una concepción superada del hombre y del mundo, aquella en virtud de la cual los gobernantes debían seguir temiendo la excomunión y los estudiosos reconocer que la tierra era inmóvil como centro del universo. Sin embargo, el protestantismo no logró preservarse del propio despliegue de su conciencia esencialmente infeliz, y desde el comienzo la libertad subjetiva que custodiaba apareció en una religión

triste y sombría, donde el lugar de los ritos era ocupado por una desconfianza monótona amenazada de desesperación. La doctrina de Lutero exigía del hombre que supiera de su maldad y a la vez de la presencia en él del espíritu del bien, pero no como un recuerdo o un concepto; más bien como si cada hombre estuviese él mismo presente en la Cena siendo el traidor.

Apareció el tormento de la incertidumbre, de saber si el espíritu del bien reside en el hombre, y todo el proceso de la transformación debió ser conscientemente percibido en el sujeto mismo […]. El protestantismo se convirtió en una mezquina y sutil reflexión sobre el estado subjetivo del alma y conservó el carácter de una tortura interior y de un estado miserable, lo que determinó a muchos a pasarse al catolicismo a fin de obtener, en vez de esta incertidumbre interior, una amplia certidumbre formal en la imponente totalidad de la Iglesia[32].

La Reforma, cuyo espíritu era único, se escindió en múltiples sectas, y Calvino instauró en su ciudad un terror semejante al que sufrieron los judíos ante Moisés. La doctrina de la libertad se transformó en rigurosa teoría de la predestinación, según la cual todo hombre estaba ya juzgado al nacer, y la infame actitud de juzgar el hombre a sus semejantes floreció también en los reformistas, cuya pura fe interior habría de convertirse al delirio persecutorio del puritano. Porque el protestante no se opuso al Estado y se reconoció de buen grado en el ciudadano, cuya existencia debía ser gobernada por un derecho fundado en la razón, acerca del cual no podía pronunciarse la fe, sino la justicia de los hombres, su religión logró alcanzar permanencia, pues el enfrentamiento con el laicismo –él mismo era como subjetividad libre lo laico- fue la derrota del reino eclesiástico. Protestantismo y catolicismo lograron perdurar hasta hoy –aunque se encuentren «en retirada frente al espíritu del universo»- en cuanto lograron hacer suyos a modo de también los nuevos fines de este mismo espíritu del universo, del cual se apartaban orgullosamente en el tiempo de su plenitud, pues aquello que a partir de la Reforma se hace manifiesto es la necesidad de no huir del mundo pretendiendo controlarlo con invocaciones y salmos, sino transformarlo por medio del conocimiento y el trabajo, precisamente aquello que la religión no contiene ni contendrá, a menos de devenir otra cosa, cuyo sentido será también otro.

Solo en un punto hubieron de coincidir la Iglesia católica y la protestante: el mundo medieval, lleno de diablos y monstruos de la fantasía culpable, apareció en los comienzos de la era moderna como una posesión exclusiva de Satanás. Los fieles, cuya creencia había sido estremecida hasta lo más profundo, veían brujas y magos en todas partes, atribuían a oscuros poderes los fenómenos naturales que se negaban a contemplar serenamente, e innumerables procesos condenaron a morir a pobres locos o a espíritus inquietos. Interesarse, por ejemplo, en la anatomía del hombre era como decidir la propia adscripción dentro de la magia negra, y Leonardo de Vinci, entre otros, desafiaba a la hoguera practicando la disección de cadáveres. Fue «como una peste inmensa», dice Hegel, que se desencadenó sobre Europa cuando la larga noche del medievo alcanzó su fin, y de ella no se libró ni el mismo Lutero, que sentía vivo al diablo en todo lugar. Pero este renacimiento del mal personificado constituye, sin embargo, el último gran mito de la religiosidad positiva. «La conciencia desarrollada de la subjetividad del hombre, de lo interno de su querer, ha llamado a la fe en el mal como potencia inmensa del mundo temporal»[33], de tal manera que recuperando la esencia del pecado y de la gracia, perdida en las ceremonias sacramentales, el alma pagó su verdad haciendo de lo perverso algo todopoderoso. Pero ningún poder puede permanecer presente en la conciencia del hombre y ajeno a él, y mucho menos aquella potencia que, siendo sobrenatural, encarnaba el sentido de su estancia en la tierra; cuando el alma del fiel reconoció tal fuerza como algo superior a los espíritus malignos de la noche suscitados por la superstición, cuando recuperó la idea del demiurgo maléfico, del bello ángel expulsado de los cielos para salvación de Dios, lo que se hizo presente para ella fue ante todo una alianza[98].

La imagen del diablo cerrará sobre sí misma el despliegue de la conciencia infeliz ligada a la religión, pues siendo para la conciencia piadosa la prueba de su virtud aterrorizada ante el mal omnipotente, contiene, no obstante, un elemento trágico para el espiritualismo, que insiste en apartarse del mundo por medio de su negación abstracta; la representación de Satanás, grotesca mezcla del animal y el hombre[99], pone al fiel ante la totalidad de lo prohibido y suscita inevitablemente la pregunta acerca del por qué de la obediencia a Dios. En el diablo se hace presente como unidad de un ente la magnitud de la renuncia que el fiel debe llevar a cabo para existir religiosamente, pero no aparece esta

renuncia sino en cuanto algo contrario a la astucia. El alma piadosa se escandaliza ante la maldad de Satanás y, con todo, le atribuye al mismo tiempo un deseo de otorgar al hombre, con el fin de arruinarlo, la ampliación del plazo de la vida, el amor, la riqueza, el poder y la sabiduría; Dios, en su dominio de bien ilimitado, se reserva estos dones a cambio de la promesa de una resurrección de la carne. Nada podía evitar que este ser abominable hiciera, pues, prosélitos en la tierra, sede de los mortales insatisfechos, y hacia 1480 nació un hombre llamado Fausto que alcanzó fantástica notoriedad atreviéndose a consumar el secreto proyecto de la conciencia[100]. En las diferentes versiones de su propia historia, Fausto es teólogo, médico o sabio, representante, por tanto, de aquello más noble y firme de la condición humana y, en las densas palabras de Goethe, alguien demasiado viejo para poderse contentar con ilusiones y demasiado joven para carecer de deseos. Su esencia le viene dada como un plazo, tiempo que no se regenera, y Mefistófeles es para él «emisario del espíritu de la tierra», figura visible de algo milenariamente sofocado y prohibido, vivo, sin embargo, desde siempre, en el corazón del hombre.

La conciencia temblaba ante el diablo, pero era preciso decirle sí para que la hostilidad infinita de lo real se reconciliase con el hombre y su esperanza de ir más allá de sí mismo; por eso es Fausto el primero en comprender la naturaleza esencialmente irónica y pacífica de este emisario y de su señor infernal. Cuando el más arriesgado de los mortales, el Prometeo del cual carecía la religión judaica, debió rendir cuentas de su amor al amor y a la sabiduría, de su nostalgia por la belleza y la fuerza, los ángeles descendieron a la tierra para santificar a aquel que eligió el destino y no la gracia inmerecida, porque «a quien siempre se afanó en la búsqueda podemos redimirlo». Cuando son los tratados con el infierno llegó el tiempo en que ningún poder hay capaz de cerrar las puertas del reino de los cielos; la idea de una divinidad incapaz de condenar, de un reino sobrenatural entregado sin lucha ni mortificación, aparece solo para aquel que fue más arriesgado que la vida misma, porque con él pudo revelarse la ingenuidad del mal y la tiranía del bien a través de una existencia que entregaba todo a cambio de una posibilidad pura de ser en y para la tierra y seguir siéndolo. El viejo pecado de comer la manzana es repetido una vez que el tiempo ha devuelto al hombre su árbol del Bien y del Mal y el poder supremo de volver a transgredir con un solo acto toda la ley. Adán y Eva, los niños del origen, no podían saber qué era lo bueno y qué era lo malo, pues jamás nada semejante había sido; únicamente conocían su facultad para provocarse el castigo más

terrible, y, a pesar de ser plenamente dichosos, fueron fieles a la propia posibilidad por encima de toda situación alcanzada. Pero Fausto se apodera de la manzana como heredero, desde la conciencia absoluta del riesgo de la conciencia misma, y su acto ya no es pecado, ni puede así nombrarse; hasta los ángeles que vienen a desvanecer su inquietud lo saben: consumando el bien, al igual que consumando el mal, el hombre busca su ser posible. Parece establecido que el culto de Yahvéh arrancó al animismo cananeo del supersticioso temor a los demonios instaurando la idea de lo Uno, y desde entonces la conciencia recorrió una orgullosa desventura que solo podía alcanzar su propio concepto regresando hasta el más remoto origen de lo divino, a la abstracta idea del mal puro convertido en espíritu del mundo. La primera alianza de Noé con su Dios concedía a este toda la tierra a cambio de un reconocimiento del derecho divino al alma o sangre de lo viviente. La última alianza del hombre con lo sobrenatural lleva el sello de lo demoníaco, y aunque pretende ser capaz de vender el alma solo logra un reconocimiento incondicionado de su propia voluntad como redención. Habiendo recorrido el despliegue de su ideal, es difícil admitir que Noé hiciera venta alguna de su espíritu; se limitó a amar infinitamente la vida del hombre sobre la tierra, considerándola una y superior a su yo, carente aún de historia. Hegel decía:

Que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso vivo en el corazón del hombre se manifieste también como libertad temporal, he ahí solamente la tarea de la historia[34].

## EL PERDÓN DE LOS PECADOS Y LA DEUDA

## DEL ALMA PARA CON SU CULPA

La primera constatación de la conciencia infeliz fue aquella en virtud de la cual supo que había contraído una deuda. Por ella entendió la fáctica situación de poseer un acreedor infinito y opuesto a sí misma, pues solo el deber era propio y lo debido, el bien en general, fue siempre ajeno. A través de tal deuda apareció

en el hombre como verdad su pecado y en la inocencia se instauró el crimen[35]. Pero además de la caída custodia la religión su milagroso fin en el rito y el arrepentimiento. En realidad, nunca se dan los mortales lo afirmativo o lo negativo solamente; cuando la conciencia descubre que su modo es la finitud, ha pensado ya el ser infinito que le sirve de límite, y cuando el hombre se da el castigo como justicia –por una injusticia- conoce ya en el crimen la supresión del acto que arruina la virtud. Pero de cómo se entiendan el pecado o el crimen, de cómo se acepte el dolor y aquello que viene a aplacarlo, depende el permanecer de la conciencia infeliz en cada uno de sus estados.

El Antiguo Testamento satisfacía al acreedor infinito del hombre por medio del sacrificio. David envió a los hijos de Saúl para que fuesen despeñados y Yahvéh quedó aplacado con la tierra en agradecimiento por el deber cumplido (Libro 2º de Samuel, 21.1-14). En el sacrificio, otro viviente o cosa es inmolado ante otro ser superior en desagravio por la deuda del propio oficiante, y puesto que a Yahvéh le era debida la sangre toda, era ella el contenido del acto piadoso, bien la que corría por las venas de los animales, como cuando Moisés celebró la donación de la ley[101], bien la sangre del primogénito Isaac, bien la de todo nacido bajo la regla de la circuncisión. Cuál fuese la falta no importaba tanto como saber de qué manera era posible hacerla sufrir por otro, desplazando el cuchillo de la propia garganta y repercutiendo la amenaza recibida en lo más hondo del alma sobre el cuerpo de una bestia o de un humano. Los levitas probaron que era posible iniciarse en el sacerdocio de Yahvéh apartando de la vida a sus propios hermanos cuando la espada se blandía en defensa de una fe más pura, y el humo de las ofrendas de Abel subía tan alto porque solo sacrificaba a los animales más bellos, dejando que los tullidos vagasen, como su hermano Caín, sobre aquella tierra que ya no era Edén. «Mía es la venganza», decía Yahvéh, y constituía entonces un permanente pecado ser hombre, pues solo el hombre posee la ley y la ley, en su continuo acusar a aquellos que la requieren, únicamente suministra conciencia del crimen (Epístola a los Romanos, 3.20). Cuando los tiempos se cumplieron y el legislador supremo se hizo descendiente para poder así recibir sin violencia el nombre del Padre, los sacrificios devinieron sacramentos y la expiación surgió a manera de gracia. La deuda del hombre dejó de ser el crimen y pasó a ser el perdón, de tal manera que la ingratitud ocupó el lugar del sagrado temor de Dios, y donde había la ley de la desconfianza se instauró la norma del amor filial y fraterno. Pero puesto que la redención de los pecados era gratuita y a la vez sangrienta, junto a la cruz Pedro renegó de su ideal y Judas lo conservó

solo al precio del suicidio. La conciencia infeliz no quedó suprimida, ni siquiera cuando se ofreció al fiel dentro del reino eclesiástico el sistema de purificación sacramental, porque la culpa seguía existiendo y, con ella, el deber opuesto al ser. La justicia se hizo benigna, o al menos así se dijo, pero el fundamento de la deuda del hombre se mantuvo en la misma posición que tenía en el judaísmo: al pecar, al delinquir, se ofendía a otro, y esta ofensa necesitaba ser vengada por un tercero, para el cual el juicio y la sentencia fueron siempre una misma cosa. Esta es la verdadera moralidad de la ley, donde el acto criminal recae sobre alguien que no es el reo y debe ser evaluado por otro separado de él. Si el hombre del Antiguo Testamento se defendía del crimen omnipresente con la regla severa del castigo y el sacrificio, el evangelio mitiga la deuda con el beneficio de la gracia y el sacramento, pero el crimen mismo sigue teniendo su ley o, por mejor decir, el crimen sigue siendo la ley. Y, ciertamente, el castigo de Yahvéh se aplaza en la representación del juicio final, transformándose la severidad de un Dios celoso en el advenimiento de la tentación eterna encarnada por el diablo; con todo, los grandes universales del castigo y el perdón permanecen por encima de la vida humana, como si, juzgándola, no participasen en ella viviendo de su negación. El Decálogo se opone al hombre, en general, acusándole a priori de diez delitos capitales contra lo divino, y la ley penal le dice a este mismo hombre abstracto que los crímenes contra Dios son delitos para con los otros hombres.

En primer lugar, el castigo se manifiesta como el efecto de una ley violada que, sin embargo, no perece en la transgresión; por el contrario, esta transgresión le fortalece, confiriendo sentido al precepto vacío. De tal ley se dice que no es humana, que es divina y natural a la vez, encargada de velar por la justicia que el hombre se demuestra incapaz de instaurar por sí mismo. Pero si esta norma es, toda reconciliación resulta ilusoria; «suprimir el castigo de los pecados constituye un milagro, porque el efecto no puede ser separado de la causa»[36], y si el pecado ha llegado a surgir es preciso que sea destruido aquel que lo cometió, pues una ley que al definir el delito lo perdona va más allá de sí misma y no merece su nombre; tal ley sería el torpe nombre del destino, pero la fe exige una norma, y, más aún, una norma positiva y escrita. Puesto que el pecado ofende a Dios y lesiona o escandaliza a otros hombres, la conciliación del pecador con la ley codificada exigiría lo imposible, es decir, exigiría que el acto de transgredir no fuese habiendo ya sido, porque al constituir el dolor un pánico y remordimiento del hombre por haber violado algo superior a él ni siquiera soportar la pena redime el pasado[102]. «Sin embargo, el criminal no puede

soportar esta angustia»[103] y se refugia en la misericordia, viendo en su propia dignidad aquello que llama al perdón, ya que la ley es demasiado poderosa para él, aun cuando este salvarse constituya un milagro y, en cuanto tal, un nuevo desgarramiento; o la ley no es la ley o se engaña al hombre creyendo poder transgredirla y recibir, vigente ella, el perdón de sus faltas. Si es necesario el milagro, la ley es injusta, en cuanto solo necesita excepción la norma que no posee armonía. Dentro de la ley el individuo se obliga a mendigar un perdón al cual no se ha hecho acreedor o a soportar para siempre su pecado como algo que no deviene otra cosa; en definitiva, por la ley se pone la mendicidad como ser del hombre o, en el extremo contrario, la «obstinación en la resistencia contra un enemigo cuyo dominio sería vergonzoso sufrir»[37], pero no la conciliación del fiel consigo mismo, pues debe admitir una redención inmerecida que contraviene la realidad abisal del pecado o rechazar tal pecado como yugo impuesto por una potencia extraña. El que permanece en este conflicto necesariamente arruina su dicha, y la arruina sin esperanza; si pretende estar por encima del precepto, descubrirá, como Macbeth, que «el espíritu muerto de la vida herida avanza sobre él»[38], y si ataca el milagro del perdón ofrecido ritualmente entrega su dignidad a una clemencia que la niega.

Salir del universo pavoroso de la culpa exige más bien atreverse a entrar en él, abrirse al dolor de su realidad. El tiempo del crimen abstracto, que requiere otro abstracto y exterior perdón, ha caducado cuando el titular de la culpa la afirma en sí mismo sin esquivar la destrucción ilimitada de su conciencia ignorante, cuando el hombre va con la deuda como siendo su ser más propio y su verdad más arraigada, y basta, quizá asumir aquello que la religión afirma hasta donde ella misma suplica misericordia para el alma que ha llegado a odiarse; allí – donde la culpa pide el prodigio de ser perdonada sin exigir la muerte de la ley positiva- es preciso mantenerse todavía y seguir reconociendo que la culpa es y es justa, y que no merece aún desaparecer en el humo de los sacrificios, donde el deudor se miente inmolando otra cosa en vez de sí mismo. Suprimir el fantasma del mal originario exige mirar cara a cara a aquello que se esquiva cuando hablamos de un origen y ponemos en él la maldad, porque el principio en cuanto tal y el mal mismo solo pueden ser representados, colocados en la conciencia como contenido de otra conciencia ajena, y la representación extraña al hombre incluso de su propio crimen, palabra de otro transgredida de una vez para siempre. El pensar debe, por tanto, pensar la culpa como culpa del hombre, y una afirmación de Kant permite discernir la distancia que media entre la imagen

piadosa del pecado y el concepto de la transgresión:

El mal que haces a un conciudadano que no lo ha merecido te lo haces a ti mismo. Si te calumnias, te calumnias a ti mismo […]; si le matas, te matas a ti mismo[39].

El criminal no destruye una vida extraña, no aniquila algo independiente de él, creado por un otro infinito y divino, ni por el trabajo de la comunidad, sino algo radicalmente propio; destruye su acuerdo con la vida. Cuando decimos que un creador impuso la ley de respetar la vida, hacemos del crimen una falta cometida contra una vida ajena, creada por la divinidad con independencia de la mía, de tal manera que es exterior a mí la víctima y exterior también el juez o verdugo. Y, sin embargo, si así fuera, el crimen sería incompleto, sería en todo caso un crimen frustrado, una mera vileza que puede aprovechar el pecador:

El anonadamiento de la vida no es un no ser de la vida, sino su escisión, y el anonadamiento consiste en una metamorfosis de la vida que la convierte en un enemigo. La vida es inmortal, y una vez muerta aparece bajo la forma de un fantasma aterrador que despliega todas sus ramificaciones, que desencadena todas sus Euménides. La ilusión del criminal, que creía haber destruido una vida extraña y acrecentado de este modo su ser, se disipa cuando el espíritu muerto de la vida herida avanza sobre él; del mismo modo, Banquo, que había venido a Macbeth como un amigo, no es destruido por el crimen, y un instante después toma su lugar en el trono, no como huésped, sino como un espíritu irritado. El criminal creía atacar una vida extraña, pero solo ha destruido su propia vida; porque la vida no se distingue de la vida […], y, en su presunción, el criminal, ciertamente, ha destruido, pero solo la amistad de la vida: la ha convertido en un enemigo[40].

Pero Macbeth nada sabía de la deuda y de la culpa como algo propio; confiaba más bien en el decreto religioso, según el cual su crimen se agota en la ofensa a Dios y en la transgresión de su ley. Sin embargo, cuando el criminal asume la

acción que le da nombre a manera de acción contra sí mismo, contra la vida viva en él, significa que prescinde de todo juez, y en este reconocerse muerto sin dejar de existir, en esta escisión infinitamente hostil, se convierte él mismo en su juez y aun en el más imparcial de los jueces, porque solo debe sentenciar acerca de la medida de la destrucción de sí propio. De lo que debe dar cuenta es de su infidelidad, aunque no respecto de una ley abstracta e inflexible, pues la deuda se refiere a su conservación misma en tanto que hombre. Ha de responder ante su propio yo, desdoblado en un fantasma y el pánico que este suscita, por el desamor hacia sí mismo, por su escisión en un agresor y un agredido, y este padecer es el develamiento de la deslealtad del criminal con respecto a su ser total. El criminal no traiciona a la ley –pues ella es de alguna manera posterior a la transgresión, su remedio, por así decirlo-, sino a algo anterior, al ser que quiere llamarse humano y vivir como tal; cometiendo el crimen ataca a la vida que le mantiene en el ser y convierte la libertad de lo conciliado en la facticidad de una culpa que ni siquiera puede asumir en cuanto suya o contra él mismo. De este modo, transforma el movimiento de la vida en un hecho y su autonomía en un remordimiento. Pero esta radical facticidad que caracteriza al elemento de la culpa es en realidad posible porque el criminal se hiere al cometer el delito que le instaura; creía «acrecentar de ese modo su ser» y colocarse por encima de la vida y de los otros hombres, pero solo ha conseguido hacer de la vida toda una apariencia hostil.

Si la víctima fuese realmente otro, algo que para el criminal tuviera la forma de un objeto independiente y no más bien de un yo humano, si la instancia punitiva fuese del mismo modo una alteridad, ni la culpa ni el crimen existirían como necesidad, porque el delito o el pecado entrarían en lo accidental, podrían permanecer simplemente ocultos o desconocidos y también, porque podrían ser considerados legítimos en cuanto defensa propia, arrebato o mero acabar con una cosa inútil, como cuando un criminal es muerto por otro, pero todas estas alternativas huyen de la vida y transforman el ataque a ella en un accidente, de tal manera que la realidad de la deuda es rechazada en un sistema de excepciones que la configuran a manera de aquello a suceder en el peor de los casos y no en el hombre en cuanto tal; y, en este sentido, resulta más acertado el viejo dicho, según el cual no importa que el condenado a la horca huya, pues terminará por estrangularse con la cuerda que le acompaña. Que la culpa y la efectiva realidad del crimen se reenvía, entonces, forzosamente al propio yo total como víctima. Porque yo me mato al matar, existe para mí la amargura de la falta y no más bien

el temor inmediato de ser descubierto, pues si la ley existiera ajena y superior a mí y, junto con ella, en brazo armado, la divinidad, mi única conducta consistiría en escapar (y conseguiría escapar tratándose de un juez y una víctima otros) o pedir gracia como suprema forma de arrepentimiento. Pero en nada se asemeja esta comedia al dolor que en el hombre surge por causa de una falta.

Raskolnikov no encontró paz en la impunidad legal de su crimen ni pudo alejar de su interior la víctima que le acompañaba, sino que fue destruido desde dentro por su crimen. Para él la justicia de la ley acabó por aparecer como consuelo primordial y no en la forma del castigo verdadero, porque tal instancia representa la cura organizada y preestablecida de su espíritu herido, y no cura un nuevo mal el remedio antiguo. Quien busca separar crimen y castigo descubre el engaño tendido al hombre como autoridad de Dios y ley abstracta, pretende entonces ser capaz de herir a la vida sin recibir pena alguna y, lo que es más, logra su propósito; la historia de muchos demuestra que el crimen es impune cuando esta punición se refiere al castigo de la norma penal y al juicio divino. Ya en el Antiguo Testamento esta constatación se impone:

¿Por qué siguen viviendo los malvados,

envejecen y aún crecen en poder?

Su descendencia ante ellos se afianza,

sus vástagos se afirman a su vista.

En paz sus casas, nada temen,

la vara de Dios no cae sobre ellos.

Su toro fecunda sin marrar,

sin abortar su vaca pare.

Dejan correr a sus niños como ovejas,

sus hijos brincan como ciervos.

Cantan con arpa y cítara,

al son de la flauta se divierten.

Acaban su vida en la ventura,

en paz descienden al seol.

Y, con todo, a Dios decían: «¡Lejos de nosotros,

no queremos conocer tus caminos!

¿Qué es Dios para que le sirvamos,

qué podemos ganar con aplacarle?»[104].

Pero aquel que hiere la vida, en el acto de apartar la sanción divina y la venganza de la comunidad descubre que la primera y absoluta víctima de su arma es su propia cabeza. El hombre no puede matar al hombre sin convertirse en su víctima, y Raskolnikov, incapaz de permanecer en su propia destrucción, recurre al público arrepentimiento, buscando la condena legal y religiosa para esquivar la conciencia de su propia nada. Puede alejar de este modo la deuda que consigo mismo ha contraído al matar, transformando el sometimiento a la ley en una milagrosa supresión de la falta a través de la pena, pues ante la angustia de haberse herido hiriendo la vida el sentido del crimen es transformado, y el castigo aparece como aquello que devuelve el honor perdido. Con esto no ha hecho el deudor sino invertir el mundo, ahora hostil, descubriendo lo invisible para la ingenua inocencia de la sensibilidad, es decir, no ha hecho sino descubrir la expiación que el castigo contiene, y junto al miedo que el juez suscita en él existe el respeto por su sentencia; pero ambos mundos están separados y permanecerán forzosamente así. Cuando el criminal comprende la magnitud de su acto no quiere sino sufrir el castigo que le arrancará de la existencia muerta y, sin embargo, lo único que ha hecho es sustituir la voluntad de causar el daño ajeno por el deseo de recibir una gracia igualmente ajena. Dos universos surgen para la conciencia infeliz; en el dominado por la ley, el absoluto de la justicia es venganza ejercida sobre aquel que desconoce el valor de la normatividad; en el regido por la regla de la mansedumbre, la justicia es autodestrucción, suicidio. En el uno es preciso pedir que todo pecador muera y se condene eternamente, y en el otro que todo crimen merezca el perdón, pero este conflicto del mundo sensible y el suprasensible, del Amo y el Padre, de la religión positiva y la religión del amor, solo se manifiesta como un enfrentamiento de moralidades contrapuestas, de tal manera que en un mundo «se honra lo que en el otro se desprecia y se desprecia lo que en el otro se honra»[41]. Cuando el hombre se

declara culpable, una nueva dimensión surge en él, a través de la cual se hace presente el crimen en cuanto crimen, y, sin embargo, esta voluntad de ser castigado que se humilla en el inevitable perdón no suprime el temor a la mano divina airada, sino que solo le presta nuevo contenido, precisamente el opuesto al que antes tenía, pues si los sentidos se sublevaban ante el dolor ahora lo buscan y se regocijan en él, presintiendo un cercano premio: «la pena, que según la ley del primer mundo infama y aniquila al hombre, se trueca en su mundo invertido en el perdón que mantiene a salvo su esencia y lo honra»[42]. La profunda evolución del individuo desde la legalidad hasta la moralidad, desde el puro terror hasta la angustia que se sabe recompensada al final de su recorrido, nada altera en la culpa, pues sigue esta anclada en el mal hecho a otro y en el castigo recibido a través de un otro de este otro, en la ley, y el mundo invertido del que se deja abofetear es la realidad de la violencia asumida pasivamente, al igual que el mundo cotidiano de quien ataca es la humildad devenida resentimiento. El que venga una ofensa y el que la perdona son la misma cosa si obedecen en su obrar a una ley, sea cual fuere, porque ni vengan ni perdonan, se limitan a llevar a lo singular la contradicción universal entre el ser y el deber, obrando el bien o el mal para un ente extraño que no conocen. El rigor interior del puritano se despliega persiguiendo en el exterior a los hombres que no han llegado a odiar su propia libertad, y el alma ávida de sangre se aburre de su crueldad, dirigida hacia fuera hasta devenir melancolía al final de su recorrido.

La escisión que el crimen instaura, desdoblando la vida en un agresor y una víctima, se mitiga, aunque fugitivamente, en la institución de la ley y sus ejecutores. Raskolnikov entrega su propia desdicha a los verdugos que han de evaluarla y evita de este modo encontrarse en la tumba de sí mismo, pues a través de la enemistad de los jueces y del juez supremo esquiva la enemistad, infinitamente más dolorosa, de la existencia para con él. Por otra parte, la realidad de la ley y de su ejecutor es prácticamente negada al convertirse en algo buscado que proporciona buena conciencia y no castigo; el verdadero castigo viene dado por ese llevar de modo constante la muerte en la existencia como una facticidad fechable. Por consiguiente, Raskolnikov hace algo más que pisotear el viejo axioma del talión: se ampara en él, se refugia en su representación abstracta de norma penal divina, aun cuando no sea él solo quien así huye de ser su propia víctima, sino el penitente público en general, el fiel que «confiesa» a otro y alcanza la gracia sin suprimir la ley donde se exige confesar. Lo que le distingue, como a Macbeth, de aquellos que desde el comienzo buscan los jueces

fuera de sí mismos es la osadía referida al dudar del castigo, la voluntad de estar por encima de cualquier precepto ajeno a su propio deseo, y en ello reside su grandeza y aquello por lo cual habitan la memoria de los otros hombres, incapaces no ya para asumir la destrucción de la vida en sí mismos por causa de sí mismos, sino incluso para poner en cuestión la supuesta inexorabilidad del castigo de la ley. Planteado el crimen como acto de uno contra otro castigado por un tercero, la conciencia llega pronto o tarde a convencerse de su irrealidad, bien porque resulta impune, bien porque restituye el honor, y, sin embargo, la herida que se causa el criminal no cicatriza; al pagar su deuda como en una compraventa o en una donación, sometiéndose a la edificante ceremonia de la penitencia, liquida al acreedor divino hasta reincidir en nuevo crimen, pero no basta esto para reintegrarlo como lo que fue o creyó ser, pues si su Dios y su comunidad lo perdonan, no así él, que permanece sujeto a la misma ley y acepta además una clemencia inmerecida. «Al ser hipotética la ley no podemos jamás suprimir la posibilidad (del delito), hacer imposible la condición en virtud de la cual interviene»[43], y este carácter hipotético se apoya en la imagen de la deuda como deuda extraña al deudor mismo. La osadía de transgredir ha dado paso a la humillación del penitente, pero con ello solo ha surgido al lado del mundo ofendido una divinidad ofendida del mismo modo, un universo donde el crimen debe evitarse porque irrita a los ciudadanos enriquecido con otro universo, donde esta acción se burla igualmente del amor divino, y ninguna de estas esferas considera herida en el crimen a la vida misma y, por tanto, al criminal, sino más bien la lesión de una ley, un derecho o un contrato. Pero si el criminal es acusado de violar esto último y sufre, no obstante, la destrucción absoluta de la vida en él, ni su arrepentimiento ni su delito son en sentido propio verdaderos, porque sufre más allá de lo que se le acusa o, ateniéndose a la ley extraña que pretende castigarlo, nada sufre en el modo del merecer; cuando pretenda olvidar su crimen se le hará presente la condena y la tomará por injusta, y cuando intente perdonar a Dios y a los hombres por la ley que lo castigó surgirá el recuerdo del crimen. La ley, «la potencia extraña que el criminal ha creado y armado contra él mismo, esta realidad hostil, deja de actuar cuando ha castigado […], pero se retira a una posición amenazante y su figura no desaparece, ni deviene amistosa»[44], de tal manera que la pena sufrida nada modifica, y el pecador sigue siéndolo; la gracia está manchada por el pecado y el pecado mancha la gracia, sin que ninguno de estos momentos alcance la solidez y el rigor de la armonía perdurable. Solo le resta al alma débil lo que Hegel llamaría un pordioseo poco honrado, donde se mendiga el castigo que en realidad reconforta y el perdón que arrastra a la servidumbre.

Pero cuando esta miseria se manifiesta en cuanto tal, la abstracta idea de la ley es suprimida por una nueva figura, donde la conciliación del mortal con la vida aparece más imposible aún y donde, sin embargo, la amistad hacia lo perdido puede ser recobrada como algo que verdaderamente fue en la inmanencia. Esta nueva figura ya no contiene el castigo en la forma de decreto divino justo y suficientemente promulgado, sino que se atreve a ir más allá y descubre lo que el joven Hegel llamó conciencia del castigo como destino. Considerando destino su padecer, el alma supera la separación entre el ser y el deber, entre lo obligado y su cumplimiento, porque el hombre y su desdicha preceden a toda legalización del dolor y de la gracia. Si la destrucción que el crimen llama a la existencia es asumida como destino, el todo de la vida surge en la forma de un enemigo contra el cual es preciso combatir, aunque esta lucha no se manifiesta ya a manera de «rebelión de un sujeto ante su amo ni en la huida de un criado lejos de su señor»[45], como en la ley, porque el destino no es jamás un juez, sino la vida como unidad absoluta. «El destino –dice Hegel- presenta sobre la ley penal, en lo que respecta a la posibilidad de la reconciliación, la ventaja de situarse en el interior de la esfera de la vida»[46] y, por consiguiente, la de existir antes que la ley y también por debajo de ella, a modo de fundamento olvidado de cualquier falta, ya que al tener destino el criminal padece por su sí mismo, mientras que al someterse al mandamiento solo acata la voluntad de otro. Cuando la ley deviene para la conciencia que la sufre algo justo y legítimo, la ley deja de serlo y se transforma en destino, en «la ley que yo mismo he puesto en mi acción»[47]; la vida toda se manifiesta entonces para el criminal como una unidad en movimiento que se niega a sí misma y que, por tanto, puede también curarse a sí misma. Solo en una de sus representaciones ha logrado el alma piadosa aproximarse al supremo rigor del castigo como destino, y Job, el hombre elegido por la desventura, jamás fue la paciente resignación que la exégesis común conserva, sino el hombre levantisco que quería pensar la miseria de la vida sujeta a preceptos hostiles, el único que llegó a inquirir diciendo: «¿Va a guardar Dios para sus hijos el castigo?» (Job, 21.19); y, con todo, Job solamente alcanzaba una idea parcial del destino, pues la conciencia donde tuvo nacimiento lo lanzó inocente al mundo, privándolo así de la certeza de poseer su propia muerte como absoluta libertad negativa; de este modo, su destino era un simple sino de expiaciones sin arraigo, y la más alta afirmación de este justo se agotaba en reconocer, unidos, el bien y el mal en Yahvéh.

La idea del castigo –o de la gracia- como destino es mucho más ardua y lanza al alma piadosa hasta la desesperación, de la cual busca preservarse. El verdadero otro del crimen, su alteridad cambiante, deja de ser en cada caso la víctima, y es la ley quien surge en cuanto disposición mutable corroída por el tiempo, pretendiendo abarcar y perdonar la culpa a través del castigo organizado. Mientras sea esta alteridad el camino del honor no será este sino obediencia; permanecerá la culpa en su rehabilitación incompleta, constantemente curándose de esa potencia extraña que la amenaza, y la relación con las fuerzas celestes y terrenas encargadas de velar por la ley será para el hombre la del siervo con sus amos, siendo así que este siervo ostenta inevitablemente junto a la esclavitud el ánimo de la deslealtad y el engaño, como aquel vasallo que, no contento con pagar puntualmente su diezmo, se duele por considerar demasiado alto tal precio. Mantenida la ley a manera de absoluto ético y acatada su delegación en lo divino, se coloca el mortal en la necesidad de decir, como el coro de Antígona: «porque sufrimos reconocemos haber obrado mal»[105]; pero en este reconocer la culpa a través de cada dolor no descubre la mala acción sino en el gesto sombrío de la autoridad, y tampoco el verdadero sufrimiento, sino solo una pálida sombra de la penuria y del crimen. Para encontrar este padecimiento y su causa es necesario prescindir de toda consideración de la víctima que la separe de su agresor, entendiendo que el sentir del criminal es en lo verdadero únicamente la aniquilación de su propia vida. La conciencia de esta muerte es, a su vez, solo el comienzo de la reconciliación, que deberá recorrer el movimiento del puro destruirse sin esperanza hasta recobrar la libertad perdida; con todo, resulta preciso saber antes que sea el destino.

A través de él la universalidad de la ley y la singularidad del acto que la viola se entregan recíprocamente en la forma de momentos de un solo e irreversible devenir; la norma se hace destino de la obediencia y el crimen destino del castigo, pero ambas determinaciones se suprimen así como siendo el también del hombre, en cuanto que no cabe huir de la propia vida, y dentro de ella discurre el conflicto de la ley y la acción humana. El hombre abandona su existencia singular y pasa a existir en el elemento de la universalidad, pero de una universalidad determinada, donde se pone a manera de algo que se siente llamado a tener conciencia de su propio ser.

El destino es aquello de lo cual no sabe decirse qué hace, cuáles son sus leyes determinadas y su contenido positivo, porque es el puro concepto absoluto mismo intuido como ser, la relación simple y vacía, pero incontenible e indestructible, cuya obra es solamente la nada de la singularidad[48].

El destino es el ser uno presente solo como algo intuido, pero al carecer esta intuición de otro contenido que el devenir sí mismo del sí mismo, al ser intuición de un absoluto movimiento que cumple al ser inconteniblemente, suprime toda idea de recibir a través de otro una norma y una condena, interioriza el proceso moral de la culpa y transforma la facticidad múltiple en historia. El destino es el presentimiento del destino, y, sin embargo, nada se representa sino el estar llamado su sujeto a ser siempre idéntico; por medio de él la ley y el crimen abandonan su sustancia incondicionada y se convierten, reunidas a través del destino, en algo que es para otro, respecto del cual aparecen «destinadas», para que toda víctima sea víctima de sí mismo. En efecto, el destino comienza cuando madura el dolor de la conciencia de sí y habla al hombre de su finitud y de su inestable acuerdo con la vida, pues se arriesga con ello al peligro supremo, al peligro de conocer, develando el crimen como crimen propio o suicidio y la ley como ley propia o autonomía, de tal manera que enfrenta al hombre con la inhospitalidad de su ahí en la forma de algo necesario y, sin embargo, interior. Aquellos que buscan descubrir el discurso del destino a través de las rayas de la mano, en el presagio de un ave que vuela hacia un lado u otro, en el azar de unas cartas, en la sentencia del oráculo, no buscan en realidad sino un simple consejo para seguir sin destino, pues este nada dice, carece de «leyes determinadas y contenido positivo», calla y callará en todo momento, en cuanto representa la pura negatividad de todo estado alcanzado y por alcanzar, la simple unidad de las infinitas diferencias puesta como concepto vacío, aquello que silenciosamente trae al hombre a su ser.

Si el destino viniera constituido por un conjunto de noticias acerca de lo sucedido y por suceder, la más alta forma que podría alcanzar sería la religión misma en cuanto sistema de profecías y tradiciones, pero el destino es la virtualidad de un hacer «tradición» de sí mismo, un reiterarse que hace posible y radical la historicidad propia[49]. Por medio del destino que el crimen suscita al develar la radical deuda que para consigo mismo lleva, el hombre es lanzado a la

libertad de no desvanecerse jamás en ninguna posición particular de su existencia, proyectado a la universalidad abierta –pues «la vuelta a lo abierto es la renuncia a leer negativamente lo que es»[50]-, pero simultáneamente comprometido en cada estado de su existir, ya que se obliga a ver en cada uno de ellos un yo que dice «mío» a todo aquello que le adviene. Nada de lo real es ajeno, ni fortuito, ni debido a exterior alguno cuando se alcanza el destino, y, sin embargo, todo es necesario, verdadero y justo, aun cuando manifieste la penuria o la muerte, y muy particularmente tratándose de ellas. De mi destino no puedo saber qué hace, solo sé que lo busco y soy buscado en él; pero sí sé que es indestructible; puedo contemplarlo como algo que constantemente me adviene y como mi propio advenir yo mismo mi posibilidad más señalada, como el habitar la necesidad en mí y como el habitar en mí la libertad. Por eso carece de sentido hablar de una providencia y de un designio de otro, opuestos a un proyecto humano inmanente, pues en la idea del destino ambos principios se suprimen y surgen como la representación extrañada de una historicidad que es siempre original o propia.

Cuando en lo que simplemente es se instala el ser sabido de la conciencia de sí, sin que este ente perezca biológicamente de modo inmediato, el puro permanecer deviene existencia o ser en el mundo, y en lo incondicionado se pone la condición; tal condición devela el existir como caída –de ahí la triste ventura del alma platónica, el arduo comienzo de la libertad de Adán-, y esta caída es asumida en forma de deuda para con la totalidad de lo que el hombre no es, pero puede concebir, de tal manera que solo el crimen, la hostilidad directa ante la vida, llena el vacío que en el espíritu hay entre la autonomía y la necesidad; hiriendo a la vida el hombre arma a una potencia ajena a sí mismo y la sitúa, en cuanto ley, en el lugar supremo de lo invariable, pero no salva con ello sino su mala conciencia. Cuando después de recorrer estos momentos mendigando inútilmente la conciliación perdida descubre, al igual que Antígona, el castigo en la forma del destino y no le rehúye ya ni busca descubrir su fundamento en una providencia extraña, el hombre ha alcanzado un terreno donde el dolor es miedo a la escisión en el interior de sí y no pánico ante un ser lejano que entonces se acerca, aunque solo ha iniciado su devenir con ello. En ese sentido, lo que recibe el nombre de destino es la aparición de una conciencia en lo determinado, el despliegue de lo posible dentro de la facticidad pura. Los mortales pueden hacer de esta determinabilidad originaria de lo condicionado un concepto de su propia desventura, suprimiéndola así de modo inmanente, pero tal paso constituye la

diferencia entre la idea del hado y la idea de la historia y, por consiguiente, el tránsito del oráculo hasta el pensar. Ya no se pide noticia alguna al destino, ni suscita este monólogos acerca de lo que será el futuro de un obrar humano, pues el destino es conocido como destino, es decir, en la forma de determinación de un ente determinado de permanecer en cuanto tal, que, trasladada a la región de la culpa, significa ser fiel al dolor de haberse convertido en víctima de sí mismo. Por eso solo la firme posesión de tal historicidad original asegura una conciliación que no pide milagros:

En el destino el hombre reconoce su propia vida, e implorar a la vida no es para él implorar a un amo, sino retornar y acercarse a sí mismo. Esta nostalgia, si hay que hablar de mejorar, puede llamarse ya un mejoramiento; el destino en el que el hombre siente lo que ha perdido opera una nostalgia de la vida perdida, porque reconoce lo perdido como vida, como aquello que fue en otro tiempo amistoso; y este conocimiento es ya en sí mismo un gozar de la vida; y en esta nostalgia el hombre puede ser lo bastante meticuloso, es decir, en la contradicción de la conciencia de la falta y de la vida nuevamente intuida, abstenerse bastante tiempo de regresar a ella, prolongar lo bastante la mala conciencia y el sentimiento del dolor y exacerbarlo incluso a cada instante para no reconciliarse con la vida ni saludarla como a una amiga a la ligera, sino solamente desde el fondo de su corazón[51].

El crimen es la vida inmediatamente negada, pero el destino es la reconciliación con la vida en cuanto negatividad permanente, que recupera para el individuo el todo de sus negaciones como sentimiento de la vida destruida y, por consiguiente, en la forma de algo que puede añorarse. Este sentimiento, el destino vacío, carente aún de sentido para el que se lleva en él, hace, sin embargo, patente la propiedad radical de la vida muerta, y en cuanto dolor por causa de ella trae al ánimo una nostalgia. Pero esta nostalgia no se refiere a la ley antes de ser violada –como en el arrepentimiento por haber comido del árbol de la Ciencia, del Bien y del Mal-, sino precisamente a la vida que es anterior a la ley, a la existencia una e indivisa que era y es el destino. El hombre resulta puesto ante lo perdido como siéndolo él mismo para sí mismo, en una deuda que con nadie puede satisfacer, pues el propio yo se debe a la amistad de la vida; no significa esto que la conciencia aleje de sí el mundo, cuya realidad guarda, en

cuanto sería esquivar de nuevo la necesidad en nombre de su propia penuria, sino que el destino llama a regresar al ahí como tal, a consumar el largo viaje que la culpa ha suscitado[106].

El «ser deudor» del hombre arranca de un incesante estar a la zaga de aquello posible en él, de que la existencia misma es un «no ser de sí misma» y jamás puede hacerse enteramente dueña de su fundamento en cuanto que no es sustancia alguna, sino un puro devenir, siendo, sin embargo, a la vez, este fundamento[107]. Es en ese sentido y solo en él como puede entenderse la profunda definición que Hegel hace de lo humano: aquello que nunca es lo que es, porque está en la naturaleza de la conciencia ser proyectada más allá de sí misma, ser despedida una y otra vez de su fundamento[52]. Reconocida esta deuda, este hacerse, (werden), como la existencia humana original, el destinado al castigo suplica al destino –a aquella parte más propia de sí mismo, determinada a permanecer determinada- por lo perdido, y Hegel se preocupa de aclarar expresamente que «no es implorar a un amo, sino retornar y acercarse a sí mismo». Partiendo de que este ruego no se dirige a nadie y solo invoca a la existencia total en el modo en que aparece –vacía aún- para el concepto del destino, será necesariamente atendido, pues en realidad no expresa sino un autorizarse el hombre al acuerdo con la vida que permanece sin habitar dentro de él; de ahí que el filósofo, contrario al optimismo moralizante («si hay que hablar de mejorar») descubra que ha tenido lugar un «mejoramiento» y aclare que obedece a un recuperar el recuerdo de la amistad de la vida; y este de que une el sentimiento y el existir engaña quizá, porque la nostalgia no se limita a añorar: en ella la vida se sabe amistosa, y lo amistoso se manifiesta en la forma de la vida.

El movimiento por medio del cual al transgredir la ley se hiere la vida y en este herirla se recupera como amistad reflejada en sí misma es posible, sin embargo, solo porque la tragedia del crimen recae sobre aquel que lo comete. Lo muerto en el crimen es el espíritu mismo,

…esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su

oposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, constituye la unidad de las mismas: un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo[53].

El criminal pretende atacar a otros y ser juzgado por otros, pero porque amenaza y hiere ese yo que es un nosotros y ese nosotros que es un yo ataca en realidad a su subjetividad devenida todas las subjetividades. La gracia es el milagro que perdona el crimen, pero la virtualidad de una reconciliación del hombre con su ser total es justamente lo imperdonable de tal crimen; no hay modo alguno de que una acción particular deje de haber ocurrido, y mendigar la remisión de las faltas es esclavizarse a otro exterior. Por eso se dice que el pecador ha de «prolongar lo bastante la mala conciencia y el sentimiento del dolor, y exacerbarlo incluso», pues la armonía perdida, la paz que solo vive como principio y es así un mero ensueño, no puede saludarse a la ligera, sino «solamente desde el fondo del corazón». Gracia (χάρις), el término paulino, alude a un don del amor, y Hölderlin lo tradujo de Sófocles por «amistad» (freundlichkeit), pero la representación religiosa entendió por él, desde los comienzos mismos, un beneficio gracioso o gratuito concedido más bien que merecido[108], porque jamás fue capaz de alcanzar la Encarnación sino como accidente, a manera de un premio que no estaba presupuesto desde la primera intuición de lo divino; la χάρις se estableció entonces como apelación a un ente exterior, y la ley se mantuvo a manera de aquello, frente a lo cual solo fue posible pedir gracia. Sin embargo, el «mejorar» que abre al ser la añoranza de la vida es, por así decirlo, lo contrario de un pedir perdón: más bien constituye un pecar más, un transgredir absolutamente, porque aquello que se muestra como origen y sentido del dolor no es ninguna ley ni el temor a ningún castigo, sino la necesidad de recobrar el espíritu y asumir la deuda donde la vida fue negada. «El destino es infinitamente más riguroso que el castigo», dice Hegel[54], ya que en él la legalidad fría se desvanece; el hombre debe reconocer incluso en la inocencia una falta y atreverse a enunciar una libertad más profunda que ninguna otra, diciendo: «la falta más alta, la falta de inocencia»[109]. Puesto que el destino es la absoluta unidad de lo casual y lo necesario, de lo gratuito y lo conquistado, desde él nada es ajeno, y la deuda, ese inacabable ir a la zaga de lo posible en el hombre, existe plenamente suprimiéndose a sí misma en su propio concepto:

Desde que la vida se hiere, sean cuales fueren las condiciones de equidad en las

cuales se produjo el acontecimiento o el sentimiento de satisfacción que lo acompañó, aparece el destino, y por ello podemos decir que jamás ha sufrido la inocencia: todo sufrimiento es una falta[55].

Cuando el hombre ha hecho acopio de osadía para asumir la hostilidad de la vida sin buscar el descargo de una voluntad otra que condena, cuando ha descubierto que cualquier deuda particular existe solo porque su ser es ser deudor y él es en cada caso lo perdido con respecto de su propio ser total, cuando no teme su penuria y va con ella como en la aventura de su voluntad finita, cuando no pide ni promete clemencia, cuando concibe su vivir a manera de un retorno semejante al de Ulises, para el cual volver es reconocer la tierra y saberse esperado y traicionado en cada jornada del viaje, cuando hasta en la inocencia acepta el dolor, haciendo de este dolor un padecer justo, el culpable ante potencias extrañas ha alcanzado el elemento donde auténticamente se pone en la forma del sí mismo, puro estar abierto al mundo que se designa diciendo del hombre su estado de resuelto, «silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser deudor»[56]. Y en la decisión de no rehuir la culpa, de no aceptar el perdón que adviene como prodigio, se recupera la amistad de la vida. Porque el criminal, el pecador, es la víctima, y porque estar desamparado reenvía a la existencia plena como a algo perdido, le es posible al hombre una vida, una deuda, un dolor y una reconciliación propias.

# EPÍLOGO

# LA FE Y EL UNIVERSO DE LA REPRESENTACIÓN

*El movimiento en virtud del cual educa la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu cumple como historia real. La comunidad religiosa, en tanto que es primeramente la sustancia del espíritu absoluto, es la tosca conciencia que tiene un ser ahí tanto más bárbaro y duro cuanto más profundo es su espíritu interior, y su sordo sí mismo tiene que trabajar, por ello, tanto más duramente con su esencia, con el contenido de su conciencia, extraño para él. Solo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí mismo, puesto que el modo extraño superado es el retorno a la autoconciencia; se dirige entonces a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio y ha dado, con ello, el primer paso para descender del mundo intelectual o más bien para animar espiritualmente su elemento abstracto con el sí mismo real.*

Hegel, Fenomenología del Espíritu.

El punto de partida más general referido a la posibilidad de una filosofía de la religión se enuncia en Hegel cuando establece que:

La filosofía tiene el mismo objetivo (Zweck) y el mismo contenido que la religión; solo que no es representación, sino pensamiento. La forma religiosa no apacigua, por tanto, a una conciencia formada en lo superior[1].

La religión permanece en el elemento del puro ánimo, del recuerdo, de la imaginación o de la memoria verbal, en el universo de la verdad representada, recorriendo de modo inconsciente la dialéctica del sentimiento hasta el pensar sin abrirse a una nueva esfera, pues para hacerlo, para penetrar en el dominio del

concepto, «es preciso un querer conocer (Erkennen)», y este impulso reflejado en sí mismo constituye la filosofía, cuya obra es pensar en la religión aquello que esta solo posee como presentimiento o fe. De ahí que incumba al saber filosófico elevar este reino de la representación (Vorstellung) hasta el concepto o la noción (Begriff). Para Hegel nunca fue discutible el hecho de que la religión expresara, junto con el arte y la filosofía, la sustancia espiritual absoluta, ni tampoco el hecho de que en ella la verdad de lo divino se encontrase viva a manera de religión revelada; por el contrario, se limitó a señalar a este respecto que la religiosidad no abandona el elemento de la conciencia infeliz y que se impone al pensar un trabajo de «superación de las formas religiosas, pero únicamente para justificar el contenido»[2]. Cual sea este contenido a justificar, apenas puede ofrecer duda a quien conozca el pensamiento hegeliano: al igual que el de la moralidad, el arte y la ciencia, el contenido de la religión revelada es la historia del espíritu.

Con todo, la historia vivida es, para la religión, solo el recuerdo carente de espíritu, en virtud del cual nace el desgarramiento del alma en un pecado originario, que todos asumen como injusticia hecha al hombre, y una redención, que fue ya y, sin embargo, a nadie salva, excepto al mismo Dios. La conciencia se encierra en el pasado que la imaginación conserva y adopta a manera de justicia para con Dios y la realidad efectiva de cada día la idea de que no solo son exteriores a ella, sino también incognoscibles, como si la verdadera reconciliación fuese el alejamiento más absoluto, la posición del yo en la forma simple de aquello por medio de lo cual aparece la razón suficiente de su otro[110]. Cuando lo que se conoce de Dios y del mundo existe en el modo de la representación, Dios y el mundo habitan la mera singularidad y exterioridad, pues en la intuición, en el recuerdo y en la imaginación aquello presente para la conciencia aparece como no siendo ella misma y, por tanto, en una relación exterior de sus momentos; nada deviene, todo es simplemente sustituido por aburrimiento o milagro, porque lo real es aislado de lo ideal y esto último sometido a una tiranía del sentimiento inmediato. En esa medida, la representación es el pensamiento extrañado del pensamiento, el sueño doloroso donde se dice aquí está el yo y allí Dios y la tierra, donde la conciencia todavía unida a lo sensible se limita a negar o afirmar sin consumar jamás su propia destrucción. En cambio, al alcanzar la esfera del concepto la conciencia descubre lo que es para ella en ella misma, y «ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en conceptos, es decir, en un

indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella»[3]. Cuando ante el pensar su objeto existe solo como algo representado, tal objeto debe necesariamente permanecer hostil a él, porque colocada ante un espejo, la conciencia se obliga a hacer de lo que ve siempre otra cosa diferente y opuesta a sí misma. Hegel resume esta posición desventurada del alma, que pone su esencia en el elemento del puro sentir o de la evocación:

En la representación la conciencia tiene que recordar especialmente que esta es su representación; el concepto, en cambio, es inmediatamente para mí mi concepto. En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; mi movimiento en conceptos es un movimiento en sí mismo[4].

La verdad de la fe aparece sintetizada con la representación, y el contenido de la conciencia piadosa es, por tanto, algo «que es y que, al mismo tiempo, solo es (algo) pensado»[5], una intuición opuesta al mundo del incrédulo que no asume, sin embargo, su naturaleza puramente ideal y se indigna cuando alguien pretende asumirla como reflexión subjetiva. Este pensar contiene solo imágenes o sentencias heredadas y su actividad no se le aparece como resultado de una especulación o de una búsqueda; por el contrario, lo verdadero nace para la fe en la forma de un sistema de creencias cerrado en su movimiento y ya perfecto que la conciencia solo puede acatar o negar, y donde solo lo inesencial se modifica. Su pensamiento se detiene precisamente después de superar el universo del sentido común, cuando se encontraba en disposición de pensar su pensar o, si se prefiere, de regresar a sí mismo. En consecuencia, la reconciliación (Versöhnung) que la fe realiza de lo sobrenatural y lo natural constituye el acto del entendimiento, en virtud del cual la mera certeza sensible es superada, pero donde el entendimiento no aparece concibiéndose a sí mismo en cuanto tal, en forma de conceptos, pues si su verdad no es un puro inefable misterioso, sino algo manifiesto o revelado, es al precio de aceptar el misterio de esta revelación misma, y esto equivale a renunciar a la etapa alcanzada aun permaneciendo en ella. Cuando la conciencia contiene la certidumbre de algo y, sin embargo, no la posee como su certeza, sino como el saber de lo que podría ser desconocido en

caso de atenerse a su puro pensar, cuando la conciencia sabe de la necesidad por un camino gratuito, hay fe, pero puesto que el sentido de todo existir le es presente a manera de contingencia –si ella dejase de creer lo absoluto desaparecería para ella-, la conciliación de lo sobrenatural y lo natural que ella misma representa es exterior a la conciencia; de ahí que el entendimiento sintetizado con la representación, en vez de progresar hasta el concepto de sí mismo, forzosamente alcanza su verdad como milagro. A su vez, el milagro no es susceptible de ser pensado y solo puede ser percibido, recordado, imaginado, soñado, etc., de tal manera que la fe surge entonces en el modo de una reflexión que se oculta su propia naturaleza, para la cual el límite es un conflicto que no conoce especulativamente, pero al cual accede a través del sentimiento: el fenómeno es lo sobrenatural; buscando la reconciliación del más acá y el más allá alcanza una identidad absolutamente inestable que solo en cuanto deber se mantiene, y en este sentido la fe es «la representación finita de la Presencia que está más allá de toda representación»[6]. Al querer conciliar su propio pensamiento con la exigencia de no tener ningún pensamiento propio, al acatar la revelación como beneficio debido a otro, la conciencia religiosa descubre su verdad en una figura en lugar de hacerlo en un concepto, en un ánimo y no en un saber, en una libertad abstracta en vez de en una libertad concreta. La relación entre lo mediato y lo inmediato, entre lo finito y lo infinito se constituye en tiranía pura y simple, en una identidad parcial e impuesta desde fuera que se limita a imaginar la figura de un Dios encarnado, incapaz de transformar el milagro en sistema de la verdad.

Esta tiranía se manifiesta, por un lado, como sometimiento de lo real ante la pura idea heredada y, por otro, como sometimiento de la conciencia al universo de la coseidad en general. De hecho, la constatación de que es necesaria una violencia de la realidad efectiva para sostener a la fe en su pensamiento resulta ser la primera que el individuo realiza, pues al no pensarse a sí misma la fe obra y siente, aunque no sabría decir con palabras propias el qué; solo puede asegurar que cree y que desea o exige esta creencia en los otros, señalando como prueba un libro, una imagen, un símbolo o un prodigio realizado en tal o cual lugar, porque va más allá de lo visible, pero no tiene dicho progreso por resultado de su propia acción, y con respecto a lo desconocido es más cauto el silencio. Al igual que la ley opone al orden o desorden espontáneo de la vida un precepto que niega lo posible en nombre de lo debido, la fe opone a la realidad inadecuada un Credo que en tanto en cuanto se mantiene en su forma de código del pensar

describe el mundo y el recto juicio como enemigos de la verdad eterna; lo cierto deviene lo rezado, y la oración sustituye el ruido de las palabras por su sentido. El pensamiento se obliga a pensar que su fe no es pensamiento y, en consecuencia, huye de sí mismo; pero al ser esta huida por sí sola un reconocer la propia pobreza, pobreza incompatible con el gozo de saber –aun cuando sea con palabras de otro- el sentido del universo entero como siendo su Dios, la fe se refugia en el rito y mantiene para lo demás de la vida una actitud semejante a la del incrédulo. Lo real contradictorio sigue allí y la fe se limita a creer que esa nada ritual, que un observador no cristiano vería en sus actos, es la nada del abandonado por Dios, y como él mismo es observador para lo demás del mundo, como no cree en los demás objetos y acciones naturales o humanas, su fe es una isla dentro de la totalidad incrédula de su vida; aquí, en el templo, frente a esta reliquia, frente a esta ceremonia, lo inmediato es sobrenatural y el espíritu es lo verdadero, pero allí, en la ciudad, en la ocupación, la verdad absoluta la dictan los sentidos. La fe no suprime la objetividad de los actos, a través de los cuales se despliega, sino que simplemente los llena de algo infinitamente subjetivo, de un ansia de ser en Dios, pero de este modo, queriendo unir lo visible y lo invisible, solo logra oponer abstractamente una idea al mundo; la verdad se convierte en la proposición que afirma creer aquello que no se ve, pero la conciencia descubre así su ceguera cuando precisamente abrazaba la fe para conocer el qué y el cómo de la participación gozosa en Dios. En esa medida, su solución es más bien un nuevo fracaso que solo la representación del deber impide manifestarse; creo se convierte en «creo que debo creer para ver y que todavía no creo lo bastante», con lo cual la misma fe se desdobla en una intuición de lo que quería ver y no ve y una obligación miserable de buscar la creencia en la creencia. En lugar de elevarse a la intuición de lo sacro, el alma piadosa se limita a negar lo que ve y toca, apartando de sí el ánimo cotidiano del mismo modo que se aleja un objeto cualquiera; ahora es el tiempo de no creer en los ojos y, sin embargo, ahora es el tiempo de atenerse a ellos. Lo particular sagrado se opone a lo particular profano, como estos separados el uno del otro por una atribución de valor que no se atribuye tal atribución a sí misma, que puede venerar aquí un brazo incorrupto y allí un fragmento de madera. La fe es tiránica en cuanto no eleva la totalidad de lo real al elemento de lo sobrenatural, ni aniquila verdaderamente la objetividad opuesta a la conciencia, sino solo acciones y cosas separadas entre sí, porque únicamente en el concepto existe la universalidad que es, a un tiempo, algo determinado; de este modo, aquello que la fe presupone no es una relación superior de la conciencia con el mundo, sino una forma específica de legitimación que elige el pan en vez de otro alimento, la catedral en lugar del campo abierto. Para el puro pensamiento que no se piensa a

sí propio, lo sacro adopta la forma de lo aislado, y necesariamente aparece lo sobrenatural mismo como mera idea vinculada a un estado de ánimo o, por decirlo de otra manera, como efectividad que solo es efectiva en cuanto representación. La libertad del creyente se manifiesta entonces como la aptitud para anteponer al saber de los sentidos otro saber absolutamente extraño a este que, sin embargo, no es capaz de prescindir de él sino durante un breve plazo; los sacramentos –místicas representaciones de los actos más elementales de recibir nombre, comer o morir- son arrancados de su necesidad inmediata y puestos en el elemento de lo misterioso, pero solo recuperan lo real en la forma del milagro, es decir, a través del desgarramiento absoluto de la naturaleza y el espíritu, donde la reconciliación del deseo consigo mismo se lleva a cabo por medio de la fuerza y de modo accidental, como en todo prodigio. Es propio de la esencia del representar que así suceda, pues su contenido son imágenes ensartadas por un hilo oculto donde el espacio sigue existiendo como medida de lo alejado y el tiempo como dolor de un presente para siempre sido.

Este pensamiento que no se piensa en cuanto tal, la fe, cree descubrir en lo que solo posee por venir de otro o revelación el secreto del destino y de la vida toda; se afana en poner junto a la existencia de la cosa una esencia, junto a la serie de determinaciones fácticas un contenido que coincide con su razón de ser. De este modo, ve en la tormenta la voluntad de Dios y –lo que es mucho más- ve en la plenitud de los tiempos la aspiración del mismo Dios en lo que respecta a hacerse hombre. Pero si bien trasciende el universo de la certeza sensible, no sabe del vínculo que une la pura intelección y lo efectivamente real[111], carece del tránsito o paso de la existencia a la esencia y de la esencia a la existencia. Lo divino está para la fe en muchos lugares y en ninguno, porque la mera creencia posee al lado de la representación de lo singular la representación de la universalidad inmediata, al lado de lo finito lo infinito, y solo advierte como verdad el estático ser de los extremos, nunca el movimiento, que poniendo lo singular finito se descubre en el universal eterno y a la inversa; lo cierto es para ella algo que no es saber y, sin embargo, algo que tampoco es efectividad, sino una intuición que se opone tanto al rigor del pensamiento como al sentido común. Puesto que la comunidad de los hombres está y estuvo más alejada de la ciencia y de la filosofía que de la confianza en sus inmediatas percepciones, la religiosidad se manifiesta hoy y entonces en la forma de una violencia ejercida sobre lo «objetivo»[112], en nombre de algo «dudoso», pero esta violencia, que coincide a grandes rasgos con el difícil camino de la razón humana elevándose

por encima de la simple facticidad vigente para los sentidos, no es vivida a manera de obra del intelecto, sino más bien en forma de un obligado atenerse a lo invisible como visible; la sabiduría radica entonces en la memoria, que retiene los libros sagrados y separa la historia de la religión de la historia del mundo, reinos incompatibles para el pensar que, habiendo alcanzado su elemento, se encierra obstinadamente en la representación. Cuando esto sucede, surge en lugar de lo absoluto una imagen de la omnipotencia y en lugar de la reflexión que retorna a sí misma voces mágicas que imparten órdenes, prodigios que salvan la ausencia de vino en una fiesta cuando alrededor otros hombres mueren de sed. Falta de capacidad para asumir su contenido como despliegue temporal de la razón misma, como movimiento de la historia que busca conciliar la necesidad del mundo y la libertad de la conciencia, la fe entra en conflicto con el ser de lo real en nombre de una representación de esta misma realidad, que orgullosamente afirma no conocer por sí misma sino solo a través de la revelación recibida de otro.

La fe se degrada así a simple memoria y «nacen, en lugar del concepto, más bien la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta y de su pasado»[7], porque al pretender instaurar lo sobrenatural en la historia sin permanecer en la historia misma la fe contempla su propia ruina en un es del Cristo que aparece constantemente en la forma del fue, en una esperanza de pronto advenimiento que apenas oculta la amargura del culto a reliquias; apartándose de la conciencia de su propia muerte y, por tanto, de la muerte de Dios para ella, la conciencia contrae una deuda con el tiempo, por cuya mediación el devenir efectivo de lo real aparece como enemigo del secreto de la otra vida, y el mundo todo en forma de adversario que corrompe la pureza de su propósito. Esta deuda, que es su propia incapacidad para tomar conciencia del momento alcanzado como momento, suscita la idea de un deber diferente y hasta opuesto a su desarrollo hacia formas más altas de saber; lo que no es para ella, pero debe ser en cuanto que es en Dios, he ahí lo malo: temporalidad, finitud, inmanencia. Sin embargo, esta escisión a nadie salva, y el fiel es convertido en el lugar donde los principios del bien y el mal, inconciliables a priori, luchan y obtienen la existencia al precio de aniquilar el movimiento mismo del pensamiento humano, paralizado en su estupor como el asno de Budirán ante montones de grano colocados a igual distancia[113].

La operación de la fe es así una violencia ejercida sobre lo real en nombre de un alma que quiere escapar del mundo donde sus esperanzas han de permanecer insatisfechas. Por medio de las representaciones que posee como siendo el límite de lo sublime, aparta de sí toda realidad inadecuada, transformando el pan en cuerpo de Dios y la castidad en santificación, pero en el acto de suprimir la objetividad opuesta al ánimo piadoso lo que prácticamente hace es subordinar lo divino a la cosa, pues la transustanciación no acaba con la necesidad del pan, sino que la reafirma. Este es el otro lado, el lado invisible, por así decirlo, de la operación del pensamiento que se mueve en representaciones edificantes. Cuando unos hombres reunidos reparten el alimento creyendo lograr con ello la plenitud de lo divino, esta ceremonia se manifiesta, para un escéptico ligado al sentido común, a manera de acto pueril, donde el deseo se concilia artificiosamente con la necesidad; pero esta opinión olvida lo fundamental, que no es la supresión de la objetividad en su esencia divina, sino el sometimiento de lo divino a tal objetividad. Lo que resulta negado en la representación de Dios como pan no es la realidad del trigo hecho harina y cocido, sino la idea misma de Dios. Considerando que la fe es una ilusión que niega puerilmente el estado presente del mundo, la conciencia se oculta que la fe no hace sino afirmar la existencia de ese mundo en cuanto mero en sí, donde lo sacro solo puede ser una cosa más. De cierto que el pan fue en la última cena una realidad divina entregada a todos, pero lo fue en el modo de expresión pura del banquete del amor, no a manera de algo que intrínsecamente debía ser venerado con independencia de los hombres, para los cuales servía de consuelo. Al decir que el Cristo mismo está en la oblea distribuida por el oficiante se niega la efectiva realidad de cada día, y en lo más simple y tosco aparece lo más sagrado; pero cuando esta oblea es consagrada sin ser recibida por la boca de nadie y permanece santa sin que nadie la consuma en su fe, lo divino retorna al elemento de la coseidad, y en lo más sagrado se instaura el simple pan. Separada del banquete del amor, la hostia solo podía ser una nada, y, no obstante, la evolución del ceremonial religioso exigía hacer de esta nada una realidad divina, de tal manera que si en el primer momento era violado el pan a través de una esencia que se oponía abstractamente a su ser, en el segundo esta esencia es vinculada indisolublemente a la determinación concreta que había ya superado, y en el culto es solo esto lo que se entrega al fiel. La pura intelección claudica así ante la realidad inmediata y se manifiesta la fe como lo opuesto de aquello que en principio aparentaba ser. Su verdadera tiranía no se ejerce sobre la concepción ingenua del mundo, sino sobre el pensar mismo en cuanto tal, y en virtud de esta

tiranía la conciencia religiosa es obligada a buscar la absolución en un confesor y no en la propia culpa, a encontrar lo inconmensurable en un alimento que otros bendicen, a recuperar el tiempo perdido en oraciones, a protegerse del destino con un escapulario. Dios, el diálogo del amor consigo mismo, deviene una imagen objetiva presente en multitud de cosas, cae en el mundo como pura esencia que no deviene efectividad y tampoco permanece incorruptible en el terreno de la idea; es a un tiempo el invisible yo que administra y la cosa administrada, la sustancia del mundo y la trascendencia absoluta. La teología, siguiendo la evolución de la liturgia, descubre que la única filosofía posible es el realismo, aun cuando para ella el universo entero no sea sino el resultado de una conciencia creadora y esté ordenado a un fin religioso, pues la representación del verbo hecho carne únicamente podía ver en el hombre una animalidad y una razón, yuxtapuestas y separadas por naturaleza. Junto a la práctica de los ritos florece el convencimiento de que lo verdadero es tanto más fácil de alcanzar cuanto más se extrañe de la subjetividad para la cual es, la certeza de que la conciencia concreta es un estorbo para el saber; y esto se piensa cuando momentos después los representantes de ese saber iniciarán un via crucis de rodillas. El método de la ciencia aparece resumido en la estructura del silogismo escolástico, donde la conclusión es un mero constatar lo ya sabido al formular las premisas, y la verdad se identifica con lo cierto, degradándose así a aquello susceptible de prueba verbal o material, pero el núcleo mismo de la fe, lo resumido con amenazas y condenas de herejía en los diversos Credos, es apartado del pensamiento como algo eternamente presupuesto. La reconciliación de la libertad y la necesidad se lleva a cabo separando el mundo del ser y el mundo del deber ser, el universo de la naturaleza inmutable y el reino de la moralidad que legisla, como si la doble dimensión de lo real salvara la unidad de la fe. La doctrina de la esencia legitima esta doble dimensión oponiendo de manera exterior existencia y razón de la existencia, y el pensar que se representa a Dios deviene instrumento de legitimación de la realidad efectiva en vez de esperanza que la niega y la transforma así, porque lo que debe adorarse el reino eclesiástico lo ha puesto ya ahí inmediatamente dispuesto para ser consumido en una imagen, en la palabra ritual que dice absolvo, en las indulgencias que se adquieren, en la extremaunción que reconforta a los asistentes del morir ajeno, en los objetos bendecidos que los templos reparten para otorgar buena suerte a todos aquellos que no logran con su fe ir más allá de la superstición.

Sin embargo, la obra que la religión atribuye al hombre y a Dios no se agota en

plegarias ni en piadosas emociones, y ha de ser develada si el pensar quiere descubrir su propio fundamento. El concepto de la Trinidad puede ser expuesto desde su mismo interior, a manera de un discurso divino que se dirige a los mortales y posee sentido propio.

## EL MOVIMIENTO DIVINO DEVENIDO

### CONCEPTO PARA SÍ MISMO: LA TRINIDAD

Hegel consideraba que el cristianismo era la «religión absoluta» porque solo él contiene la posición de Dios como espíritu. En efecto, el Génesis se abre con el espíritu de Yahvéh aleteando sobre las aguas de la tierra, y el libro de los Hechos arranca de este mismo espíritu, ahora devenido interior de la comunidad cristiana. Tal despliegue es el más difícil de cuantos pueda concebir la razón humana hasta el presente, por cuanto que es su propio devenir ella misma en sí misma lo que por medio de él se expone, y el mundo occidental, aun cuando haya sufrido la mediación del pensamiento griego, es en su fundamento el progreso de la concepción judía y romana. Sin embargo, en el dogma trinitario, donde tantos siglos encontraron su verdad más alta, «todos los momentos, puestos en el elemento de la representación, tienen el carácter de no ser concebidos, sino de manifestarse como lados totalmente independientes, que se relacionan entre sí de manera exterior»[8]. Cuando el Nuevo Testamento pretende ser el πληρωμα del Antiguo, todo lo que expresamente ofrece son sentencias de la profecía que se dicen cumplidas en el Cristo; los evangelistas debían ver un abismo entre las palabras de Yahvéh y la enseñanza de Jesús para obligarse a determinar la divinidad de este último por contingencias tales como el lugar de nacimiento, la estirpe familiar, etc., y el mero hecho de justificar al Mesías por algo que no fuese la palabra misma del amor y la reconciliación pone de manifiesto hasta qué punto las etapas de la verdad religiosa existieron como artículo de fe y no como interna armonía. Por cierto que el Cristo no vino a traer la paz, sino la espada, pero es también verdad que no surgió para abolir, sino para dar cumplimiento. Retener esta doble constatación en su absoluta necesidad, sin conservar ninguna de estas certezas separadas de la otra, he ahí

algo imposible, sin embargo, para el entendimiento que solo posee la representación de un Dios trino, pues para él la historia sagrada equivale a una sucesión de imágenes que se agrupan en la nueva confianza de su ser semejante. En esa medida, los primeros apologetas debían probar por medio de una erudición bíblica que agotaba su saber en la analogía de la continuidad de la antigua ley y la buena nueva, porque estaba más allá de sus fuerzas permanecer en el tránsito de una revelación a la otra, viendo en la primera la pura tesis que solo a través de una negación determinada podía alcanzar su propio cumplimiento. El pueblo judío quedó así aislado de su propio devenir y el cristiano separado de su origen; tal conflicto mantuvo el orgulloso aislamiento de los hebreos frente a todos los pueblos de la tierra y originó en el catolicismo una conciencia que llegó a prohibirse la Biblia y a deformarla, pues constituía el testimonio de un pasado al cual era incapaz de corresponder. Y porque la figura de Yahvéh y la figura de Jesús permanecieron para el judío y el cristiano, en cuanto tales, sin ser concebidas como unidad de la unidad y de la diferencia, el tercer elemento del símbolo y su culminación, el Espíritu, necesariamente era una imagen huidiza y confusa, un pájaro que vuela sin saber en realidad dónde; en efecto, la conciencia del Espíritu dependía del concepto que los fieles tuvieran del movimiento o relación entre la divinidad lejana y el Hijo del hombre, y tal Espíritu era la relación convertida en existencia, el acuerdo concreto de lo universal y lo singular, que puestos por sí solos constituían abstractas imágenes de la conciencia infeliz. El Espíritu Santo era el por qué, el cómo y el cuándo del retorno de la conciencia a sí misma en la plenitud de su ser. Pero no es propio de él habitar en estatuas ni en oraciones, y si tal violencia le es impuesta habitará la coseidad en forma de algo extrañado de sí mismo; el vínculo entre Yahvéh y Jesús, la idea pura de un río de generaciones en lo divino, eso representaba la paloma blanca de la imaginería medieval, y aunque este vínculo era el amor, la transición de una fe a la otra no podía asumirse únicamente en la forma del acuerdo perfecto, a menos que en esta noción se incluyera también, como esencia del acuerdo mismo, a la muerte. Si los momentos del Padre y del Hijo, de la necesidad y la libertad, no existen para una conciencia de sí como tales momentos, absolutamente opuestos y conciliados a la vez, el Espíritu donde ambos se reúnen en la diferencia apenas va más allá de una palabra carente de sentido, pues la tercera persona del dogma trinitario es precisamente aquello que resulta imposible imaginar o recordar y aquello ante lo cual solo el pensamiento no claudica, ya que consiste en una reflexión del pasado sobre sí mismo, donde todo el universo de la conciencia infeliz comienza a existir en la forma de la autoconciencia. Lo que este Espíritu expresa es propiamente el sentido de la Encarnación, pero este sentido ha sido

tradicionalmente ignorado y es preciso resucitarlo para el pensar, que ya no se conforma con las representaciones al uso y exige conocer el discurso divino.

En el comienzo de la vida hubo un Dios que se reveló solamente en cuanto guardián de la ley. Todo era para él ingratitud de lo existente, y su norma escindió al hombre en una coseidad sobre la cual se implantaba el precepto y una inteligencia que debía alcanzar lo supremo como inefable. Fue un Dios que prohibió su propia figura, reservándose, además, su voluntad a manera de patrimonio; los fieles solo podían conocer de él que era y que estaba airado, pues su ley nadie la pudo servir sino a través del temor. Un Dios semejante es la expresión pura de la envidia como fuerza universal[114], y de ahí que en el Antiguo Testamento se llame tantas veces Yahvéh a sí mismo celoso[115], porque para reinar sobre el pueblo elegido tenía que amenazarlo de muerte cada día y para conseguir ser alabado necesitaba degradar a sus fieles al estatuto de cosas. Con todo, el pueblo judío no huyó de este absoluto que parecía reservar todo el dolor del mundo para sus vasallos, sino que permaneció en la intuición de tal envidia como justicia y de tal esclavitud como libertad. Hasta la vida misma del mal, de su mal, la instaló en el ser de su Dios, de quien predicaba el bien y la rectitud, y en el hombre, Job resumió la más alta idea del destino que haya custodiado nunca la conciencia infeliz. Yahvéh poseía todo aquello que un Dios podía ambicionar y era elevado por encima de las divinidades de la fertilidad y la guerra, por encima incluso de Baal y Astarté, donde lo divino invitaba al amor y a la plenitud antes que al sacrificio, y, sin embargo, Yahvéh carecía de su propia sustancia, no tenía en sí mismo el saber acerca de sí mismo; era, en el sentido más riguroso, un Dios desconocido; permaneciendo desde la eternidad en el universo de lo suprasensible ni siquiera podía representarse qué cosa era el más allá absoluto donde pretendía vivir, en la medida en que solo hay más allá desde un aquí, y este aquí, esta singularidad, era ajena a su ser. Yahvéh se ignoraba a sí mismo en cuanto que ignoraba la dimensión del fenómeno, y esta ignorancia suscitaba una eterna celosía, pues lo que carece de movimiento en sí mismo es solo el recuerdo de lo que fue, solo la memoria de haber sido creador, y el Dios de la regla mosaica, pura amenaza inmóvil, surgía en la tosca figura del demiurgo nacional, estandarte a enarbolar antes de entrar en combate con los pueblos vecinos y consuelo de omnipotencia para las tribus derrotadas. Yahvéh solo podía superar su ignorancia acerca de sí mismo deseando devenir hombre para reflejarse dentro de sí como puro pensamiento que se hace objeto; de este modo, el interior se hacía exterior para poder asumir su propia interioridad, y

puesto que el único interlocutor de la divinidad era su esclavo, el hombre, para conocer su sí mismo más profundo le era preciso a Dios reconocerse en el mortal; alejándose de él como infinitud solo lograba hacer de su fuerza una abstracción, que instauraba la temporalidad sin atreverse a entrar en ella. Pero al devenir esclavo lo divino podía hacerse verdaderamente libre atravesando la experiencia de la angustia y de la muerte, ese amo absoluto extraño a ella por medio del cual le era entregada al hombre en cada instante de su vida finita la posibilidad junto a la realidad, un concepto de su desamparo donde el perecer de lo inmediato era historia, progreso de la libertad. Así la envidia de Yahvéh devino osadía, voluntad de saber un Dios quién era Dios por medio de aquel para quien Dios era. Lo divino asumió en lo humano su propia existencia empírica, descubrió en el despliegue de lo exterior la reflexión de lo interior en sí mismo y, actualizando su propio origen, se hizo hombre. Fue el acto por medio del cual la conciencia se elevaba a la autoconciencia, apartándose de «la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible»[9], manifestando lo singular en lo universal y lo universal en lo singular. Dios y el hombre se ofrecieron de este modo recíprocamente para ser sabidos, y este acto absoluto que abre la cuenta de los siglos fue un mutuo reconocimiento:

La conciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce[10].

Haciéndose hombre, la divinidad alcanzó el saber de sí misma y descubrió su esencia perdida en el amor. No era, pues, legislar y castigar lo propio de un Dios autoconsciente, sino ser el principio que conserva y ensancha el reino de la vida. La fuerza cósmica que se expresaba en un diluvio, que prometía no seguir aniquilando la vida de la faz de la tierra a manera de gesto magnánimo, esa subjetividad que solo podía juzgar y envidiar, deviene Padre, y, por consiguiente, pura satisfacción ante lo creado. Lejos del mundo, encerrado en su sustancia eterna, Yahvéh debía odiar todo lo vivo y, efectivamente, llegó a arrepentirse de ello, y no a causa de tal o cual determinación, sino que «le pesó haber hecho al hombre en la tierra» (Génesis, 6.6); era un Dios de siervos, y el hombre es un siervo peligroso, el único capaz de conocer y acatar la servidumbre. Pero el Dios que se definía por la trascendencia, por estar fuera de su propio reino, estaba en realidad fuera de sí mismo, en la forma del espíritu puesto como interior de lo

natural, y necesitaba incesantemente descubrir en los hombres la síntesis inmediata de lo objetivo y lo subjetivo que él mismo era. Cuando después de vivir su autoconciencia únicamente a través de la profecía la divinidad se subsumió en el siervo que la había glorificado, dejó de odiar al mundo porque ya no era ella el mundo todo a manera de Uno excluyente, sino en el mundo, y contemplando aquello que la rodeaba no necesitó seguir exigiendo la sangre; lo que pidió para sí misma fue una particular relación de los hombres entre sí; si lo divino se había descubierto en el amor solo podía existir donde el amor era.

«Al llegar la plenitud en los tiempos Dios envió a su Hijo, nacido de mujer»[11], dice la Escritura, y lo envió como siendo él mismo y a la vez otro que él mismo, o por ser más exactos, como aquella figura que al representar lo opuesto de sí misma por su finitud podía manifestar la infinitud de una manera concreta. A través del hijo –descendiente de Dios, descendiente del hombre-, el recíproco saberse de los extremos cada uno en su contrario aparece en la forma de una vida, la vida de Jesús, es decir, en el modo de «la esencia simple del tiempo que tiene en la igualdad consigo misma la figura sólida y compacta del espacio»[12]. Con todo, la vida no es la conciencia de la vida[116], sino solo el terreno donde la contradicción se manifiesta, y si el acto puro de revelarse Dios en el hombre revela a la vez lo humano de Dios, la encarnación no es todavía la luz hecha palabra, el concepto que retiene los extremos en forma de algo suprimido por su propio movimiento. La conciencia de sí, aquello que en la plenitud de los tiempos adviene para Dios en la forma de hombre y para el hombre en la forma de Dios, «es la unidad para la cual es la unidad infinita de las diferencias», pero la vida, la pura inquietud que permanece, «es solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo para sí misma»[13]. Por medio de una conciliación hecha existencia, lo divino ha puesto el amor como naturaleza de su voluntad, y el hombre ha desarrollado la certidumbre de su propio ser total en la representación del Padre, pero esta conciliación es todavía solo un hecho y, en cuanto tal, algo sintetizado con lo contingente, mero acuerdo que escandaliza al mero fiel, no re-conciliación. Para que la vida donde este acuerdo es alcance la unidad perfecta de la diferencia en ella reunida, para que la redención sea completa, lo divino y lo humano han de ser negados uno en el otro, y la muerte debe adueñarse de todo. A través de ella –pues la muerte surge como el supremo don que la autoconciencia descubre en su progreso- el ser eterno es llevado al sepulcro donde yacen los mortales y el hombre corpóreo resucita, ya que el morir de esta vida manifiesta la posibilidad decretada imposible por la fe

positiva, en cuya virtud lo infinito perece y lo temporal descubre la libertad dentro del tiempo mismo.

No es este hombre el que muere, sino la divinidad; precisamente a causa de ello esta divinidad deviene Hombre[14].

Solo el Mesías clavado en la cruz es para sí mismo su propio concepto, Dios y el hombre existiendo en la posibilidad más radical de su ser. El grito desesperado donde Jesús clama a Dios en su abandono es el pavor del hombre nuevo, del sujeto que, queriéndolo o no, posee a su Dios como divinidad revelada o manifiesta; y es un justo pavor, porque para los mortales había existido hasta entonces la tranquila representación del deber en la forma de respeto e imitación de Dios, suponiendo que todo el deseo de este era complacerse en una absoluta trascendencia, pero tal piedad miserable quedó conmovida hasta lo más hondo cuando ante ella su Dios surgió en la voluntad de morir para lograr hacerse hombre. El grito que desgarra la agonía de Jesús presiente el abandono del ser finito a su propia libertad total, la entrega al hombre de una idea tan alta de sí mismo que el propio Dios quiso hacerla suya. Es la idea del hijo del hombre, de un ser que proviene de un esclavo o cosa, de una nada humana, que, por ello mismo, es heredera de toda trascendencia y de toda fuerza. Para ser reconocida en su plenitud, la divinidad hubo de convertirse en su propio fenómeno, en apariencia de sí misma, y este tránsito de la universalidad inmediata o abstracta a la mediación pura, de la sustancia al sujeto, fue realizado en el hombre y sobre él. Por medio de la encarnación, la obra de la divinidad quedó consumada, pues llegó a hacer suyo su propio devenir convirtiéndose en hombre, pero no así la del hombre mismo, que, en realidad, acaba de comenzar cuando el Cristo muere. Si la palabra quiso encarnarse, la operación de vivir como hombre exige realizar el prodigio inverso, convirtiendo toda coseidad en palabra y toda necesidad en libertad; aquello que advino mediante la plenitud de los tiempos debe él manifestarlo como posibilidad libremente elegida, y puesto que lo incondicionado se descubrió a sí mismo penetrando en el reino de las determinaciones accidentales, lo condicionado solo puede alcanzar la autoconciencia recorriendo su propia condición hasta el límite donde esta se muestra en la forma del destino. En la medida en que la divinidad no temió a la muerte, el hombre tampoco puede, si desea corresponder a su propia historia,

hasta entonces historia de Dios, temer a la vida, y eso es lo que lleva a cabo cuando se otorga un cielo como morada y una eternidad remota como elemento. La Escritura misma describe que los amigos de Jesús llegaron muy de mañana al sepulcro llevando aromas y mirra, mudos de triste piedad, y que les fue dicho: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?» (Lucas, 24.5). Esperaban poder llorar y rezar, pero el Dios devenido hombre requería de ellos más bien el espanto de permanecer en sí mismos, en un yo humano que era el término elegido por lo divino para morir. Dios había alcanzado su propio ser a través de la conciencia de sí que obtuvo por medio del hombre, permaneciendo en él como en su verdad, y lo abierto ante el mortal era el conocimiento de sí mismo en lo divino. Sin embargo, buscando en el más allá al más allá que se había vaciado de sí mismo para tomar forma humana se alejaba de la conciencia de la vida haciéndola caer en el recuerdo, y fueron necesarios veinte siglos para que la pregunta del ángel en el sepulcro obtuviese concreta respuesta: «Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser, cuyo poema inacabado es el hombre»[15]. Si la palabra del Dios que logró retornar a sí mismo a partir de un ser otro era amor, la palabra del hombre que regresa sobre su vocación originaria es tiempo, pues en la forma de un ente que se es tiempo, a manera de una temporalidad que se devela como ser posible, el hombre puede asumir la totalidad de su movimiento como devenir propio; huyendo de esta constatación no hace sino caer en los brazos de un ser pensado que forzosamente le hará injusticia, promoviendo el combate estéril de representaciones contrapuestas, donde un aserto es negado por otro que no deriva de él ni se subsume en él tampoco.

Por tanto, a todos los que buscan, invirtiendo el desarrollo del símbolo trinitario, hacer del hombre un Dios o de la divinidad una promesa para el hombre –el ateísmo y la religiosidad vulgares se tocan en más de un sentido- es preciso recordarles que la operación fundamental de lo divino fue hacerse hombre y lograr morir, y que, si aún cabe escuchar la voz que trasciende a los humanos, esta voz les dice que sean plenamente lo que pueden ser sin salir de sí mismos como escapando, pues el destino de todo amo es el siervo, por medio del cual se constituye, y el que tiene desde el comienzo la libertad no participa en la historia. Para aquellos que buscan a través de la ofrenda ante un sepulcro la realización de su propio ideal, nunca surgirá un Espíritu sino en la forma de un ave blanca, porque obstinadamente se niegan a dejar que «los muertos entierren a sus muertos» (Mateo, 8.22). El Paráclito que Jesús anuncia es la conciencia

que en el hombre llegaría a instaurarse del movimiento divino mismo, el concepto de la Trinidad como devenir histórico que ha de ser llevado de la representación a la autoconciencia. En esa medida, el Espíritu que cierra el símbolo cristiano es lo absolutamente concreto, el puro resultado, donde los momentos anteriores son puestos en la identidad que les es propia y, simultáneamente, a manera de algo reunido.

Pero cuál sea la relación entre el concepto de lo divino y el tiempo, que es en realidad el tiempo donde la representación religiosa resulta progresivamente abandonada, Hegel lo expone en el último capítulo de la Fenomenología del Espíritu, donde se desarrolla el «saber absoluto».

El tiempo es el concepto mismo que es ahí y se presenta a la conciencia como intuición vacía[16].

La desventura de tener un Dios representado, la religión, escinde el tiempo en una duración de la verdad y una duración de la vida; la primera es eterna, la segunda es limitada, pues para la fe el tiempo no es en Dios y aparece en el hombre a manera de un plazo que se le abre desde fuera. Sin embargo, para Hegel el tiempo es el concepto mismo, el pensar que se recupera en la conciencia del movimiento de su objeto, concepto que es ahí, en el mundo, puesto en la realidad que él mismo comprende como devenir en su devenir, y esta realidad efectiva no es un ahí abstracto, porque el lugar del concepto, el elemento donde se despliega la conciencia en cuanto conciencia de sí, es el hombre. Las palabras de Hegel pueden leerse como si dijeran: el tiempo es el concepto existiendo en el hombre o, con mayor concisión si cabe, el tiempo es el hombre mismo que se vive en la conciencia de sí[117]. Lo que el alma religiosa experimenta como caducidad de todas las cosas es su propia caducidad, pues el tiempo es ella misma, pero en la medida en que no alcanza su ideal a manera de concepto sino solo en la representación, el tiempo ante el cual tiembla es su propia existencia extrañada y, por tanto, incapaz de descubrir la inmanencia de su movimiento. El tiempo del cristianismo es el concepto de lo divino haciéndose hombre, la Encarnación, que, sin embargo, «se presenta a la

conciencia como intuición vacía», el abismo entre lo absoluto y su efectiva realización, expresado en un Espíritu carente de espíritu, en una reconciliación ya sida que, al no alcanzar la idea de su realidad, se busca inútilmente y solo descubre presagios donde podría encontrarse a sí misma. La religión, decía Hegel, es «la conciencia en su absoluta sustancialidad»[17], pero toda la filosofía hegeliana es la superación del pensamiento que comprende lo absoluto como sustancia; lo absoluto es, ante todo, resultado, si es que el pensar desea escapar de las abstracciones vacías del panteísmo místico, y, por consiguiente, una sustancia donde lo verdadero no es la inmóvil rigidez que permanece, sino pura negatividad y el movimiento, o, lo que es igual, una sustancia que solo resulta concebible como sujeto[118]. La voluntad de «justificar el contenido de la conciencia religiosa» radica precisamente en el descubrimiento hegeliano de lo verdadero en la totalidad que deviene, y el símbolo fundamental del cristianismo es un Dios idéntico a sí mismo, aunque desdoblado en tres personas o figuras, donde la idea de la temporalidad como concepto se manifiesta con particular determinación. En ningún otro fenómeno espiritual existen tan próximos la conciencia y la historia, pues aquí, suprimida la tiranía de la representación y el sentimiento piadoso, aquello que se piensa aparece hecho ya como historia, y la historia existe en la forma de despliegue de la idea absoluta. Pensar, diría Hegel, es tomar conciencia del mundo que los hombres han llegado a hacer surgir para ellos como plenitud alcanzada en cada momento por la conciencia, mantener y custodiar a través del pensamiento lo sido en cuanto tal. En esa medida, comprender lo divino será comprender el fenómeno religioso de la humanidad, pero es preciso asumir en este devenir contradictorio de la conciencia infeliz el único proceso digno de todo asombro: aquel en cuya virtud lo real, la pura e inmediata necesidad, es conservado en la idea y la idea se transforma, sin abandonar el elemento de la pura libertad, en nueva realidad necesaria; este proceso es lo que Hegel llamó tiempo, entendiendo por tal el verdadero trabajo de la autoconciencia en su negatividad absoluta.

Llegados a este punto, la representación de lo divino aparece elevada a una idea donde la conciencia se contempla a sí misma, todo cuanto permanece del Dios celoso y del hombre blasfemo es un Espíritu que custodia la fusión de los momentos anteriores en cuanto Encarnación. Al convertirse Dios en hombre arraigó en este lo espiritual y, con ello, la certeza de una deuda profunda para consigo mismo como templo que guarda a los divino y a sus profetas. Hegel llamaba al estadio del saber conceptual liberación, y describió los nuevos

universales alcanzados en el tono solemne de la época: «Esta liberación, al existir para sí misma, se llama Yo; desarrollada en su totalidad, espíritu libre; como sensibilidad, amor; como gozo, felicidad»[18]. Lo fundamental consiste, sin embargo, en que para el concepto hay la identidad, la oposición y la posibilidad del recíproco reconciliarse, pero para la representación solo existe el extrañamiento. En la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, comentando la cuestión de las definiciones metafísicas de Dios, Hegel formula con plena armonía lo separado inconciliablemente en toda religión:

Definir metafísicamente a Dios es expresar la naturaleza en pensamientos[19].

Con una semejante certeza podría cerrarse esta exposición y el esfuerzo mismo que le sirve de pretexto, pero es preciso detenerse aún en la idea de la finitud y, más específicamente, en la noción de finitud temporal, porque es frecuente suponer que nuestra finitud, la finitud de los humanos, constituye una simple miseria y una mera fuente de dolor.

## MUERTE, FINITUD Y LIBERTAD DE LA CONCIENCIA

Cuando se habla de la muerte, algo radicalmente equívoco resulta nombrado[20]. Con este término se hacen presentes tres puntos de vista, no solo dispares, sino propiamente irreductibles: en primer lugar, la muerte representa el abandono del mundo por otros, como cuando decimos o leemos que alguien ha muerto; en segundo lugar, la muerte expresa la certeza biológicamente fundada de que uno mismo ha de alcanzar un fin donde el cuerpo comenzará a corromperse visiblemente; por último, la muerte significa que desde el acto mismo de nacer somos capaces para ella, que somos conscientes de esta posibilidad y que, sin embargo, no podemos determinar en modo alguno el cuándo ni el cómo de su realización.

El primer punto de vista, y, en cierta medida, también el segundo, sitúa ante la muerte como un dato real, dato inmediato, perceptible a través de los sentidos. Alguien –los conocidos, o los simplemente dotados de un nombre, uno mismo- deja de vivir, se va, y este irse del mundo es anunciado como defunción. Tal acontecimiento –el más pavoroso de cuantos pueden tener lugar y a la vez el más cotidiano- aparece como algo tangible y demostrable, pues el cadáver es lo evidente, y solo el trastornado por el dolor de perder a un ser querido puede pretender negar el cambio biológico que ha tenido lugar. La defunción es algo objetivo, algo que una sola vez se apodera de un ente humano hasta entonces completamente vivo y que al tomar posesión de él lo convierte en algo completamente muerto; la defunción es universal y, sin embargo, es absolutamente particularizada, en el sentido en que conocemos o creemos conocer su causa, y la calificamos como accidente o enfermedad en cada caso, e incluso nos defendemos de ella –pensándola como un fuera- por medio de pócimas y medidas de seguridad. De este modo, el fallecimiento se presenta como lo inevitable causado que queremos evitar. Pero este despedirse, con ser necesario, es accidental por excelencia, es lo que nuestro lenguaje llama una «desgracia» o el resultado de un «infortunio», que con «mejor suerte» podría haber sido «corregido», es decir, postpuesto. Se presenta la muerte como la consecuencia de un plazo, abierto desde fuera y desde fuera cerrado, que se cumple en forma de catástrofe necesaria, y así contemplado el morir, nada hay de sorprendente en la universal huida ante él, ni en la esperanza que el más allá de la religión instaura, porque la muerte es un juez inflexible, cuya sentencia condena a todos a lo mismo. En realidad, para este punto de vista la muerte es lo exterior absoluto que todos llevamos dentro como sentido del sinsentido del adiós accidental, algo que se ve, se toca y hasta se huele, y por eso no carece de fundamento su personalización, tan frecuente en la imaginería religiosa del medievo europeo. Pero lo que esta conciencia de la muerte oculta es que no se refiere a la muerte de sí misma, sino a la de otros. La muerte como fallecimiento es siempre el adiós de otro que no es el sí mismo, supone la percepción sensorial del dejar de existir como algo objetivo, lo que resulta imposible e impensable tratándose de la propia muerte. De este modo, se condena al hombre a ser mortal y a carecer de la muerte a la vez, pues al ser ella lo accidental-inevitable que sucede a otros, cuando adviene no son estos y cuando uno mismo es no existe aquella. La muerte en la forma de la defunción es así aquel enemigo del que jamás nada podrá saberse, en la medida en que nunca es enemigo del yo mismo, sino el verdugo de los demás. Con todo, no solo sabemos que otros han muerto o van a morir, sino que sabemos igualmente de la propia muerte, aunque esta certeza adopte una forma peculiar. Lo que sabemos es que vamos a fallecer

algún día, y este saber es, se quiera o no, un saber relativo a otro, concretamente referido a la nada del yo representada en el cadáver; cuando decimos que moriremos algún día nos miramos como extraños, como cuando ante una vieja fotografía se nos dice «no eres tú» e insistimos sin convicción en la identidad. En esa medida, la región de la muerte que llamamos fallecimiento nos pone en contacto con alguien todavía no devenido que es el que va a fallecer por nosotros, alguien del que no sabemos ni el talante ni la situación. Y ello se debe al hecho tan simple de que la realidad del acabar se establece siempre desde fuera, igual que la del empezar. La muerte como dato empírico, como certeza biológica, es siempre una huida ante la muerte propia cuando se presenta como única verdad, porque se limita a señalar que todos los demás –incluido el «demás» que será mi cadáver- morirán. Tal fin solo es constatable desde el exterior y no implica asimilación alguna de la profunda responsabilidad de la muerte por mi parte. Partiendo de identificar la muerte con la defunción carezco de medios para comprender desde dónde y por qué dice Hegel de la muerte que es «cumplimiento» o «perfección».

Para poder decir algo de la muerte en cuanto propiedad esencial de mí mismo necesito, por tanto, prescindir de la cómoda y temerosa actitud de considerarla como un «aún no» y pasar a poseerla como un «constantemente»[21]. La muerte es para el hombre aquello que está en él en cuanto posibilidad permanente, en cuya virtud se obliga él a ser precisamente el que es y no otro. Decir que la muerte es sobre todo y ante todo una posibilidad supone arrancarla de su disfraz aterrorizado de acontecimiento exterior, del que dan cuenta los sentidos en el modo de percepción de un cadáver o de noticia de una defunción. Por el contrario, la posibilidad de la muerte significa su sustracción de un «ahora» o a un «todavía no», y ella se presenta, en palabras de Heidegger, como un constante «pre-ser-se» del hombre, que pone contiguamente a su ser en la alternativa de la nada. En efecto, la posibilidad de la muerte es aquello que permite en la existencia una imagen incesante de la existencia destruida. La muerte me dice que puedo no poder absolutamente al decirme que puedo siempre morir. Pero, en realidad, la muerte no dice nada ni propone nada; está en el hombre de manera permanente como lo imposible posible, sustraída a toda constatación empírica que la convierta en algo objetivo y exterior, y lo puesto con la muerte es la virtualidad de lo que no hay al lado de lo que hay, del más allá en el más acá, de la negación contigua a la afirmación o, si se prefiere, la constatación, según la cual el hombre no es un ya jamás, sino siempre algo que trasciende toda

determinación.

Ahora bien, esta reflexión aleja de la muerte como algo fuera de mí mismo que acontece a los otros o al cadáver que cada uno será y obliga a pensar la muerte como un dentro y aún como el interior absoluto del hombre. La muerte como propiedad no aparta por cierto al individuo de sí mismo –como sucede en la defunción, que en cuanto catástrofe inevitable y, sin embargo, casual, agrupa a los diferentes hombres abstractamente-, sino que le obliga precisamente a ser este «sí mismo» más que nunca. Con la posibilidad de la muerte, el hombre se juega como tal hombre en su posibilidad más radical, que consiste en no ser absolutamente; y la posibilidad de no ser siendo no cierra al hombre el camino de su continuidad, sino que, por el contrario, se lo abre por vez primera; aceptando como la posibilidad más peculiar y radical la de la muerte, el hombre abandona las otras posibilidades que se ofrecen accidentalmente, rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso y se ofrece la posibilidad de tomar por adelantado el «ser total»[22]. Al igual que la muerte de la defunción es siempre la muerte de otro, la muerte como posibilidad pura es en todo caso la muerte propia; el modo de ser el propio yo es la posibilidad de la propia muerte, y por eso es ante la libertad en que me coloca mi posibilidad de morir como se manifiesta la realidad de un destino.

Pero lo que este desarrollo impone, dando un paso más hacia adelante, es considerar no tanto la muerte como posibilidad más genuina del hombre cuanto que la posibilidad misma de tal muerte en el hombre; la muerte en cuanto posibilidad más peculiar es lo peculiar del hombre, y el poder ser de la muerte es el poder ser del hombre en cuanto tal. Asumido este poder ser como un poderío, se descubre coincidente con lo designado a manera de acción y destino, porque la posibilidad de morir –como posibilidad y como acontecimiento- es la posibilidad de preguntar, de transformar, de negar, de crear y, en definitiva, aquello que fundamenta toda historia y toda progresión. En ese sentido, la verdadera esencia del hombre resulta expresable en dos palabras solamente: «puede morir»[119].

Que el ser del hombre esté sintetizado con su nada, que en él se pongan contigua e inevitablemente la vida y la muerte, que en la existencia la posibilidad más señalada sea el fin de toda existencia, esto y solo esto justifica y exige del hombre una acción. La acción humana se distingue de cualquier conducta del animal porque no se dirige a lo que hay en la forma de aceptar lo dado, sino en la forma del negar; para el animal, por así decirlo, lo que es, es, pero para el hombre lo que es, no es, o, más exactamente, alcanza su verdad convirtiéndose en su contrario. La negatividad, en la cual está inmersa toda conciencia de sí, se expresa, por tanto, en la constatación de que el destino de lo inmediato es ser abolido. En la conciencia humana se custodia un perenne otro lado de las cosas que ve la catedral en la cantera informe y toca el papel en la corteza del árbol, que no se conforma con lo dado, sino que, al reflejarlo en cuanto tal, anticipa ya su devenir. Pero el «entre» que se establece como separación del objeto consigo mismo y que así suministra la base de la humana acción transformadora solo puede darse a través del fundamental «entre» que el hombre mismo es en cuanto algo cierto de su muerte. La muerte es la negatividad en la que el espíritu se mantiene y a la cual cabe atribuir todo el dinamismo de lo humano, aquello que como nada o vacío suscita un llenar permanente e indefinido, y si no estuviese la muerte instalada en la vida, la acción humana no sería tal, sino la mera operación de repetir lo idéntico; puesto que la posibilidad inminente de la muerte se da, es posible el trabajo, por medio del cual lo no humano se forma como útil del hombre, y por eso contempla Hegel en la muerte el trabajo supremo que emprende el individuo en cuanto tal para la comunidad[120]. Con el trabajo que aniquila lo inmediatamente dado para transformar el objeto natural, hostil al deseo humano, en algo acorde con él, el hombre reitera el conflicto interior de la imposibilidad posible, sobre cuyo fundamento surge él mismo. Así la posibilidad de la muerte constituye lo fecundo, la raíz del bíblico «creced y multiplicaos» que surgió, en el mito, del advenimiento de la capacidad para morir y de la plena conciencia de ella. De ahí que el hombre no esté limitado por su muerte y que precisamente sea ilimitado en virtud de pertenecer a ella; en él la muerte es en realidad lo positivo puro, aquello que permite negar todo lo no propio y aquello que por ser lo exterior en el dominio de la vida natural y lo interior en el dominio del espíritu permite al hombre elegir libremente lo necesario. De este modo, la muerte no representa aquello que arrastra al hombre a la imperfección, la desdicha y la servidumbre; por el contrario, la imperfección, la desdicha y la servidumbre son lo que queda del hombre cuando esquiva la grandiosa responsabilidad de su muerte.

No obstante, la reflexión en torno a la muerte en cuanto tal solo abarca algunas de las precisiones del concepto de lo finito, y es aquí donde la conciencia infeliz se concentra. Por consiguiente, resulta preciso detenerse en esa finitud hasta develar su necesidad y su contenido propio, en cuanto que del concepto alcanzado de lo infinito depende la supresión de las abstracciones hostiles, vinculadas al más acá y al más allá.

Planteada la cuestión en términos simples, el punto de partida se halla en una realidad evidente, en el hecho de poseer toda existencia concreta una o, más bien, varias cualidades, en cuya virtud se determina, y esta determinación que resulta imposible erradicar, que constituye a lo existente en su aparecer, hace de ella «un ser afirmativo y tranquilo»[23], como cuando decimos de una piedra que es sólida o de los hombres que son corpóreos. Se diría entonces que la piedra pesa y que el hombre posee un cuerpo, y esta tranquila positividad de lo determinado permanecería inalterable, pero para la conciencia toda cualidad es, por el contrario, una negación; los hombres no son pacíficamente corpóreos, sino que insisten, por ejemplo, en oponerse a aquello que llaman su «carne» en nombre de un alma, y si la cualidad que sobre ellos recae no es su cuerpo, sino otra cualquiera no contingente, como el color de la piel, la filiación, etc., sucederá lo mismo, pues toda cualidad en su constituir la simple existencia afirmativa es un límite, de tal manera que si queremos definir a algo por su determinación cualitativa apenas logramos otra cosa que no sea aniquilarlo en cuanto tal; el juicio «esta mesa es blanca» dice en realidad que esta mesa no existe ya, que ha pasado a ser un color, el blanco precisamente, y el juicio «este hombre es viejo» significa, del mismo modo, que no es propiamente tal hombre, sino la vejez en la cual ha llegado a transformarse. Los escolásticos y más tarde Spinoza, aludían a este ser de la cualidad a través de la fórmula omnis determinatio est negatio, y Hegel desarrolló hasta sus últimas consecuencias dicha constatación. Lo determinado, por el hecho de serlo, tiene en su cualidad determinante un límite que afirmando su existencia, su ser ahí, la niega en todo momento como tal límite; el ente que posee así su ser en el mundo en la forma de una pura contradicción, de un atributo que es a un tiempo su afirmación y su negación, es obligado, dice Hegel, «a un devenir, por así decirlo, interior; en esto consiste el carácter finito de un algo (etwas)» [24]. La finitud es el modo de expresar el ser de aquello obligado a concentrarse en sí mismo a partir de la oposición entre su simple existencia y la negación inmanente a esa existencia en cuanto límite, oposición cuya naturaleza es la de un desdoblamiento interior. La

finitud, y esto es lo que importa dejar bien aclarado, no es ella misma una cualidad que determine externamente algo, no es un atributo ni tampoco la unidad de las determinaciones que delimitan a algo como existencia mundana; la finitud se asemeja más a una voluntad que a una cualidad, aunque no sea propiamente un querer, porque ella es el ser de lo determinado, ser que consiste en la necesidad en que se encuentra aquello de lo cual se predica algo de concentrarse en la negatividad permanente de esta predicación misma, renunciando a la tranquila existencia afirmativa para entrar en un devenir interior. La finitud constituye la reflexión en sí mismo de un ente determinado, la concentración de algo en su propio límite, pues la cualidad que le distingue de toda otra existencia constituye a la vez su propia «barrera» y su propio «deber». Lo finito se «debe» a su determinación, pero como dicha determinación es al mismo tiempo su límite, lo finito descubre que «debe» suprimir la «barrera» que tal cualidad representa, y –puesto que tal supresión constituye la negación misma de su existencia determinada- que su verdadera necesidad es perecer. La barrera y el deber son absolutamente inseparables, en cuanto resultan de la escisión que se opera en lo determinado como algo que tiene su propia existencia afirmativa solo en relación con la inquietud de un ente en su límite, de tal manera que cuando se pone lo uno se pone a la vez lo otro, sin quietud posible, pero no sabríamos entonces definir la finitud sino a manera de una relación contradictoria de algo para consigo mismo, y, en efecto, Hegel así lo hace: «aquello que es puesto con su límite inmanente, como estando en contradicción consigo mismo, contradicción que le impulsa a sobrepasarse y a traspasar su límite, constituye lo finito»[25]. Sin embargo, esta definición representa ya por sí misma un concepto de la finitud que no depende de la tradicional imagen religiosa «hecha para entristecernos»[26], donde la naturaleza finita del hombre es el resultado de un castigo, una condena. Esta noción puramente filosófica despliega la trascendencia, el «sobrepasarse» del ente determinado, a manera de un devenir interior que es absoluta negación de su propia existencia determinada. En ese sentido, el verdadero trascender del ente finito se identifica con su perecimiento, pero el discurso hegeliano es aquí tan rotundo y preciso que hace innecesaria cualquier interpretación:

Diciendo de las cosas que son finitas entendemos por ello no solamente que presentan un estado definido y específico […], no solo que poseen un límite, sino que es más bien el no ser lo que constituye su naturaleza, su ser. Las cosas finitas son, pero su relación para consigo mismas es de naturaleza negativa, en el

sentido de que tienden a sobrepasarse. Son, pero la verdad de su ser es que son finitas, que tienen un fin. Lo finito no solo se transforma, como toda cosa en general, sino que pasa, se desvanece; y esta desaparición, este desvanecerse de lo finito, no es una simple posibilidad que puede realizarse o no, sino que la naturaleza de las cosas finitas es tal que constituye su ser en sí: la hora de su nacimiento es al mismo tiempo la de su muerte[27].

Lo finito no cumple su propia naturaleza sino desvaneciéndose, existiendo en un estado de negación total de su ser, que es propiamente un no ser; de ahí que la trascendencia de lo finito sea su muerte pura y simple, y quizá desde esta perspectiva sea más inteligible la afirmación que en la Fenomenología se hace del morir como «única obra y único acto de la libertad universal», como aquello que «niega el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre»[28], porque todas las cosas que en el mundo hay son finitas, pero solo el hombre es esta finitud para sí mismo, esta relación contradictoria inmanente, en virtud de la cual su naturaleza es a un tiempo un deber y una barrera, una afirmación tranquila y un límite. El hombre no es solo «un estado definido y específico», no es solo algo limitado, como tampoco algo que podría perecer, pero también perpetuarse afirmativamente, pues el ser en sí (Insichsein) del hombre es un no ser, una naturaleza que únicamente se trasciende con la muerte. La religión dice del hombre que es finito, pero no asume sino el ser de lo finito, siendo así que lo finito carece de ser alguno, pues es el puro acto de devenir en la muerte. La conciencia infeliz, apartándose de la contradicción absoluta de lo limitado, cree formular lo infinito diciendo que es inconmensurable y no mortal, aunque con ello no hace sino retener una pura abstracción, una negación inmediata de su propia caducidad, siendo así que su caducidad –lo que en la representación religiosa se designa por finitud- es precisamente lo no perecedero, lo que permanece. La muerte es lo no finito de la finitud en general, y un ser del cual se predica que no la posee –el Dios de la conciencia infeliz- es solo algo determinado que, sin embargo, no dispone siquiera de la facultad de sobrepasar el límite de su naturaleza suprasensible. El concepto de lo infinito no es, por tanto, el resultado de considerar algo excluido de la finitud, el simple extrañamiento de un ente respecto de su fin, sino el despliegue mismo de la finitud.

Se trata de saber si en la concepción de lo finito debemos insistir en su ser, dejando subsistir su carácter perecedero, o si la caducidad, el carácter transitorio de lo finito, no es ella misma perecedera y transitoria[29].

Insistiendo en el ser de lo finito la conciencia solo descubre un pasar, un desvanecerse. Pero este desvanecerse no se desvanece ni pasa. Si todas las cosas son finitas, si la conciencia es la reflexión en sí misma de esta caducidad, no es preciso salir de la negación inmanente a la finitud para encontrar lo inmutable, pues es inmutable el devenir interior de lo finito mismo. Lo único que se revela caduco y transitorio es la representación que opone de manera exterior finitud e infinitud, que solo concibe lo infinito como aquello que no es finito, porque buscando lo no perecedero fuera del perecimiento mismo de todo cuanto hay, duda en realidad de la triste finitud que quiere establecer como principio de la vida humana. Al reclamar para la divinidad un ser preservado del devenir interior contradictorio, un ser carente de límites y de determinación alguna, un absoluto que es pura positividad y desconoce el morir, la religión cierra al mismo tiempo sus ojos a la conciencia de la verdadera y total finitud del hombre cuando establece en este el ser mortal del mismo modo que reconoce el color de su cabello o el tamaño de sus pies, pues la idea de lo finito como lo no infinito es una pura abstracción que ni siquiera concibe el acto de morir del cual parte. Lo finito, dice Hegel, no es solo negación del ser ahí inmediato, «lo finito es lo negativo de lo negativo, y así es como sucumbiendo no sucumbe, no deviene sino otra finitud»[30].

Infinito es solo el incesante perecer de lo determinado, el perpetuo fin de lo finito, con lo cual el concepto de infinitud resulta de una comprensión profunda de la finitud misma[121], hasta el punto de que toda otra concepción de la infinitud no solo se opone al recto pensar, sino que desde su mismo nacimiento aparece como algo que «debe ser inaccesible» para la conciencia[31] y únicamente puede existir en forma de verdad impuesta o dogma. Pero en la religión revelada decir de lo infinito, de Dios, que su concepto debe permanecer inaccesible al hombre reenvía a una afirmación de su ser como ser nebuloso que solo habita su propia ignorancia, y «esta inaccesibilidad no constituye la grandeza de lo infinito, sino su inferioridad, que posee su razón última en el hecho de que lo finito en cuanto tal es mantenido»[32], pues lo finito en cuanto tal no es ya lo perecedero y

transitorio, sino precisamente el acto de trascender toda determinación. Lo finito no puede ser mantenido, pues la finitud es un puro tránsito, un sobrepasarse, y permanecer en la caducidad de lo vivo como simple desaparecer de cada cosa es justamente lo imposible, ya que este desaparecer no desaparece jamás, es la ley universal y absolutamente necesaria de la existencia determinada. El contenido de la conciencia infeliz constituye, por tanto, solo la negación inmediata a que algo se ve lanzado cuando asume su ser en la forma de determinación y, en consecuencia, a manera de límite. Pero esta es, por paradójico que resulte, la posición de lo finito como realidad, y pretendiendo manifestar del hombre su nada lo que la religión hace es preservarla de su movimiento y, por consiguiente, huir de su intuición misma. La representación piadosa solo se supera cuando esta negación inmanente a lo determinado se convierte en su propia negación, cuando asume «en la hora de su nacimiento la hora de su muerte»[33], porque entonces lo que era, por inaccesible, simplemente falso o impuesto –la infinitud- surge de manera concreta y segura, como historia de lo finito que perece. «Solo el falso infinito», señala Hegel, «es el más allá»[34], porque solo él necesita esquivar la finitud poniéndose en forma de algo exterior al devenir de lo existente.

El Dios lejano del Antiguo Testamento es el paradigma de la «falsa» finitud, de lo que debe ser creído inaccesible. Por eso es Yahvéh solo principio, génesis de lo divino. La verdadera infinitud de algo es más bien el movimiento de perecer, pues el más allá no tiene por ser un no ser, como lo finito, pero este preservarse de la negatividad es a la vez un carecer de existencia concreta, un tener por esencia la pura envidia que se expresa en el «solo a mí servirás» de Yahvéh. Tal Dios es tiránico en la medida de su inferioridad, y cruel en la medida de su pobreza, no es un Dios de vivos ni un Dios de muertos, sino la pura alucinación elevada a determinación universal de la vida, la penuria custodiada por una conciencia finita incapaz de asumir el infinito movimiento de su finitud, donde lo limitado es solo negación y no negación de la negación. Y puesto que la representación religiosa de la finitud como castigo por el pecado prohíbe al hombre la conciencia de su verdadero ser finito, la plenitud de los tiempos, el πληρωμα divino, quedó también fuera de él, a manera de simple imagen de una resurrección milagrosa, y del mismo modo que sancionaba con el misterio los designios de Yahvéh impuso el dogma en el acto de resucitar del Hijo. Careciendo del concepto de la finitud, la tradición evangélica se obligó a separar el hecho de la muerte de su Dios y el hecho de su resurrección, como si ambos momentos fuesen algo unido solo por un prodigio. Pero para hacerse inmortal,

Jesús necesitaba morir; es esta simple verdad lo que escapa una y otra vez a la representación piadosa, suscitando el asombro de los discípulos y hasta su incredulidad, porque la fe exige un abismo absoluto entre lo mortal y lo inmortal, y cuando el hombre Jesús devino a través de la cruz, del signo puro de su ser finito, Dios de la nueva religión, la conciencia infeliz no pudo aprehender el movimiento irresistible de ese perecer que no perece y se limitó a buscar en un sepulcro o en el firmamento aquello que justamente a partir de su muerte estaba de manera firme ligado a toda la tierra. Que Dios mismo ha muerto significa en realidad que Dios mismo ha nacido de su abstracto e inmediato presentimiento anterior, que el hombre ha alcanzado una conciencia de lo absoluto como el movimiento de la pura necesidad y no una mera sustancia dotada de poder para provocar inundaciones o sequías. Sin embargo, apartándose de la verdadera finitud de Jesús a través de la afirmación de su eterna preexistencia, la fe se condenaba a adorar a un Dios que no muere ni tampoco renace, cuyo martirio es un simple simulacro, una mera dramatización edificante donde alguien parece ser crucificado sin serlo, pues es todo el universo de los creyentes el que en realidad resulta atado con clavos a una cruz imaginaria.

El sentimiento piadoso, eterno esquivarse la conciencia infeliz de su propia muerte, reclama una inmortalidad inmediata para su ideal, el mero hecho de no poder morir nunca, y, sin embargo, tal abstracción solo podía existir para un Dios «celoso», no para la divinidad encarnada. Pero el acto de reflejarse en sí misma la finitud temporal y devenir inmortalidad concreta, esta negación de la negación en virtud de la cual lo divino apareció en la forma del espíritu y no ya como esta o aquella persona, el acto de vivir precisamente sobre la muerte, la divinidad lo cumplió una vez y al precio de la escisión más profunda, mientras que constituye el incesante existir del hombre que llamamos historia. Resucitar, si hemos de entender por ello algo que no sea solo magia y juego de manos, es renacer desde la muerte, y solo resucita, por tanto, el que muere. Cuando los conjurados asesinaron a César creían en una finitud del hombre en todo semejante a la finitud que custodia la representación religiosa, pero solo ellos desaparecieron y sobre el sepulcro de César nació su Imperio. De poco sirve suponer que el lugar de la resurrección es otra vida, pues la resurrección sería ella misma otra para el vivir que le sirve de fundamento y, por consiguiente, sería una resurrección fallida, incapaz de revivir lo suprimido; no sería una muerte de la muerte, sino solo un ser empujado a otro ámbito del cual nada sabe decirse. Lo infinito que la religión custodia es «el no de lo finito»[35], algo

«superpuesto» o colocado en un plano diferente[36], un «primer elevarse de la representación sensible más allá de lo finito»[37], pero esta idea hace de lo eterno e inmutable una abstracción hostil, algo que necesita lo perecedero para limitarse a decir que no se le asemeja.

Nos encontramos así ante dos precisiones, ante dos mundos, uno finito y otro infinito, y las relaciones que existen entre ellos son tales que lo infinito es solo el límite de lo finito o, dicho de otro modo, que no es él mismo sino un infinito finito[38].

El único concepto posible de la infinitud es aquel que la contempla inseparablemente unida a la finitud, como algo que vive del sobrepasarse propio de esta, pues lo que se obtiene de un infinito que solo contiene el no de lo finito es la finitud misma; diciendo de Dios que no es mortal y, por consiguiente, que no es hombre, se pone en el más allá del límite un nuevo límite, un punto incumplido del sí mismo que únicamente podía suprimirse suprimiéndose la idea divina a sí misma o, lo que es idéntico, revelándose lo inaccesible, apareciendo como divinidad encarnada. Dicho movimiento es el despliegue de lo que Hegel llama «el infinito verdadero», porque no escapa de la finitud, sino que se reconoce y afirma en ella, en una posesión de la muerte que la piensa afirmativamente. En cuanto que su naturaleza es especulativa, conceptual, y no cabe aprehenderla por medio de intuiciones, recuerdos, sentimientos ni imágenes, la muerte y resurrección del Mesías constituye el misterio de los misterios cristianos, causa de estupor e incredulidad entre los apóstoles, pero tal misterio es el simple fundamento de la historicidad del ente determinado, la verdad profunda de que el hombre, sucumbiendo, no sucumbe y pasando sobre sí mismo no pasa sino a ser este «mismo» que en el comienzo era solo una intuición imprecisa.

El proceso en el cual lo infinito se degrada consiste en no ser sino una de sus determinaciones en relación con lo finito, y, por consiguiente, lo uno de los finitos, pero hace de esta diferencia consigo mismo su afirmación y deviene, en virtud de este hecho el infinito verdadero[39].

La degradación de lo infinito a la unidad absoluta de la finitud, al hombre, es en realidad el movimiento que arranca lo divino de su ser inaccesible y el proceso donde se suprime la escisión de lo real en un más acá y un más allá. Sin embargo, el fin de dicha escisión es la muerte de la falsa infinitud, la caducidad de cualquier idea de lo divino que lo defina como separado de la finitud o superpuesto a ella y, en definitiva, la manifestación de una divinidad que solo deviene infinita constituyéndose en «lo uno de los finitos», en descendiente o hijo del hombre. La Fenomenología del Espíritu describe una muerte y resurrección de Jesús que necesariamente permanece oculta para la conciencia devota, en tanto en cuanto carece esta, en su devoción, del vínculo que une la libertad a la muerte. A través de la crucifixión del Cristo,

la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser de este algo singular, para transfigurarse, convirtiéndose en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita cada día en ella[40].

El paso de la singularidad a la universalidad, de la figura inmediata y objetiva a la conciencia del espíritu, de la representación al concepto, se consuma a través de la muerte del Cristo, cuya resurrección consiste propiamente en un recuerdo que es «autoconciencia universal»[41], pues, como señala Hegel,

La muerte del mediador no es solamente la muerte de su lado natural o de su particular ser para sí; no muere solamente la envoltura ya muerta, sustraída a la esencia, sino que muere también la abstracción de la esencia divina[42].

La aniquilación de la mera naturalidad, de la existencia inmediata, no sería en realidad una muerte, pues tratándose de un hombre divino esta existencia es solo una envoltura carente de vida, y aquello que requería una mediación negativa, un parecer, era la abstracta esencia divina que los hombres tenían por figura de lo absoluto. Lo que estaba llamado a desaparecer era Dios mismo, no su cuerpo

humano, para que así fuese transformada la falsa infinitud en la «universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita cada día en ella». La conciencia infeliz es, sin embargo, incapaz de pensar, solo conoce el sentimiento y la representación, donde el pensar no sabe que piensa, y este despliegue en virtud del cual lo infinito se degrada a lo uno de los finitos –a la comunidad- y alcanza así su conciencia en la autoconciencia de los hombres que ven nacer en el acto de morir, es para ella únicamente un dolor y un padecer a causa de la operación que otro lleva a cabo. En la muerte de Jesús morían el hombre aterrado ante su propia finitud y el abstracto Dios inmediatamente infinito, pero el concepto de esta transformación de todo el universo religioso no pudo concebirlo, aunque era solo él su término y su cumplimiento. La idea de un hombre divino que quería morir y muriendo renacía en el espíritu de la comunidad, el alma piadosa solo la acogió en forma de angustia y desamparo, sin asumir en ella el movimiento de la conciencia alcanzando un saber de lo divino que era al mismo tiempo el saber acerca de su propio fin.

Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia infeliz de que Dios mismo ha muerto. Esta dura expresión es el simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo. Este saber es, pues, la espiritualización (Begeistung) por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, por medio de la cual su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por consiguiente, la sustancia ha devenido realmente autoconciencia simple y universal[43].

La Encarnación era incompleta si no atravesaba la mediación suprema de la muerte. Cuando la abstracta esencia divina fue mediada, cuando el Dios de la conciencia antigua pereció, el fiel hubo de atenerse a la dura verdad de la muerte de su Dios, pero tal muerte era a la vez «el simple saber de sí mismo más íntimo», el regreso de la conciencia a la conciencia misma, donde todo el movimiento de lo divino revelaba al hombre la verdad de su propia muerte, la certeza de su ser finito llamado a sobrepasarse infinitamente. El Cristo muerto no se opone ya como una objetividad al conjunto de los hombres, al hombre en cuanto tal, pues es él su devenir mismo elevado a concepto, su propia autoconciencia. Frente a la vida de Jesús el fiel es obligado a contemplar «la noche del yo = yo», el abismo de una identidad que solo negativamente aparece,

concentrándose en el movimiento de un Dios que es su propio movimiento, descubriendo en la historia de Dios la historia de una abstracción que deviene realidad concreta solo al poder morir. La muerte de Jesús exigía del fiel saber que el Cristo era un yo y que él mismo era un yo igualmente, que lo divino no era sino la idea de su propia subjetividad absolutamente negativa, «pero la significación positiva de esta negatividad o el que la sustancia haya llegado a ser autoconciencia absoluta, esto es para la conciencia devota otro»[44]. Asumir que la muerte de Dios era el «saber del ser dentro de sí»[45], el interior puro del hombre, reconocer en la resurrección del Mesías la propia resurrección a partir del extrañamiento, concebir el relato de la Pasión a manera de historia de la conciencia humana al fin emancipada de su servidumbre ante una representación de sí misma como algo objetivo, natural y particular, todo ello era, sin embargo, imposible para el alma que tenía por verdad el fervor carente de palabras, y la muerte de Dios fue para ella la operación de un otro, un azar o contingencia, por consiguiente, y no la obra de su propio esfuerzo. Vio su interior absoluto como exterior y su tortura de siglos solo en forma de martirio de un ente ajeno, incapaz de reconocer en la conciencia de la vida y la muerte de Jesús la autoconciencia simple y universal. Tenía ante sí el concepto de la muerte en la muerte del mediador, pero solo lograba ver en ella un milagro y, por tanto, un acto fortuito que excepcionalmente suspendía el orden natural de las cosas sin sobrepasarlo de modo efectivo.

Su propia reconciliación entró, por tanto, en su conciencia como algo lejano, como la lejanía del futuro; del mismo modo que la reconciliación que llevaba a cabo el otro sí mismo se manifestó como algo lejano en el pasado[46].

Puesto que su saber acerca del Cristo no era la autoconciencia del fiel, la reconciliación apareció desdoblada en un pasado y un futuro que solo tenían en común la lejanía, pero esta reconciliación era entonces solo el fue o el será carentes de vida, mientras que «el presente, el lado de la inmediatez y del ser ahí, es el mundo, que debe esperar aún su transfiguración»[47]. Atrás quedó la redención de Jesús y por delante la redención y el juicio de los hombres, pero con ello los humanos no hicieron sino ocultarse al «hombre divino universal, la comunidad, que tiene por padre su propio obrar y su saber»[48].

Solo pereciendo y arriesgándose en el deseo de perecer sobrepasa el más allá su más allá hasta devenir existencia concreta o histórica. Finitas son todas las cosas, y finito absolutamente el hombre que sabe de ello, pero no así la finitud misma, cuyo permanente no ser, cuya inextinguible negatividad, trasciende siempre la representación de un infinito exterior, de una mera sustancia sin tiempo. Haciendo de lo infinito un milagro, una mera negación de lo finito ella misma milagrosa, solo se alcanza un inmutable caduco, una grandeza edificada sobre la inferioridad, una infinitud finita. Sin embargo, la historia es el elemento donde lo finito y lo infinito se suprimen y afirman recíprocamente, porque en ella todo cuanto existe aparece como el resultado de una mediación en virtud de la cual lo muerto se conserva y lo vivo perece, en un devenir incesante que hace del límite de lo determinado el principio mismo de aquello que limita. Solo la historia contiene el concepto del infinito perecer de lo finito como el acto mismo de sobrepasarse esta finitud. El «devenir interior» al cual se ve impulsado el ser ahí (Dasein) puesto en una oposición entre su existencia y su límite inmanente –lo que Hegel definía como «el carácter finito de un algo»[49]- esta progresión contradictoria e incontenible que conduciendo a la muerte no muere, es la más cercana noción de una infinitud verdadera, pero la conciencia de este devenir ya no es conciencia de un más allá ni de un más acá, sino certeza de ser en el tiempo. Lo que ante ella aparece no son representaciones contradictorias de lo condicionado y lo incondicionado, de la caducidad de todas las cosas y de la caducidad de esta universal caducidad, porque no se mueve ya en un universo abstracto donde lo infinito es solamente inaccesible y lo finito solamente triste, sino que ha alcanzado la síntesis, la supresión recíproca de estos extremos en el concepto de la historia. Hegel dice:

El tiempo es el factor negativo de lo sensible; el pensamiento es la misma negación, pero en su forma profunda, infinita, donde todo lo existente en general se disuelve y, en primer lugar, la existencia finita, la figura definida[50].

La etapa alcanzada en la conciencia de la finitud es, pues, el pensamiento en cuanto tal. Ahora es posible regresar a la consideración religiosa del morir. Aparentemente se limita a afirmar: los hombres son mortales, Dios es inmortal.

Pero también dice la historia sagrada lo contrario: los hombres no mueren nunca, fue Dios mismo el único que pereció una vez en el tiempo. La proposición que mantiene como artículo de fe la inmortalidad del hombre puede entenderse en dos sentidos claramente delimitados: a) el hombre no es un individuo, como la divinidad, sino un uno múltiple, una estirpe o, mejor aún, su propia especie, y solo morirá realmente si fuese incapaz de perecer, pues este perecer es la vida, la inmortalidad de la especie; b) el hombre, habitante de lo sensible, abandona lo sensible pero no abandona la vida, pues una potencia exterior a él se encarga de trasladar su cadáver del reino terrestre al reino celeste, donde el tiempo no es ya un fue. La conciencia infeliz tiene por dogma esto segundo, y algún pensador ha designado tal desventura como «terror a la historia»[51].

Este terror a la historia, la idea del tiempo a manera de algo que nos gasta y pierde, se traduce desde la más remota antigüedad en teorías cíclicas, en significaciones escatológicas del hecho histórico, en rituales donde las hazañas de los arquetipos son reiteradas una y otra vez como si sucedieran hoy, en la consideración de todo pensamiento nuevo en forma de pecado o fuente de inquietud que debe ser abolida. El universo religioso se agota por lo general en la categoría de la repetición, trasladando la certeza de que nada nuevo sucede en el reino natural al ámbito propio de la cultura humana, que o bien se limita a reiterar los sacramentos y actos recibidos como sagrados o bien es solo «vanidad y atrapar vientos». La existencia histórica se concibe en forma de purificación o purgatorio, y jamás es puesta en cuestión la normalidad del dolor; en el mejor de los casos, el aquí, la vida concreta y cambiante de los individuos y los pueblos, es mera prueba, material de hechos y propósitos que sirve para decidir en un juicio la subsistencia eterna, infernal o celeste. El sentimiento de esta vanidad de todo devenir, la oculta pasión referida al retorno, a la repetición, que busca ingresar en la paz de lo inorgánico, se expresa en la añoranza de un día sin fin:

Le dije a mi alma: sosiégate y espera sin esperanza

Porque la esperanza sería esperanza de la cosa equivocada;

espera sin amor

porque el amor sería amor a la cosa equivocada;

queda aún la fe

pero la fe y el amor y la esperanza están todos en

la espera.

Espera sin pensamiento, porque no estás preparada

para el pensamiento.

Así la oscuridad será la luz, y la quietud la danza[52].

Esta espera ontológica reenvía a una inmortalidad que no se apoya sobre la muerte. El acto incorruptible que le sirve de fundamento puede ser un comienzo, un paraíso perdido, o también un final de la historia, un juicio universal, y ambas representaciones viven de lo mismo, del no al tiempo y a su obra, en virtud de la cual todo lo inmediato posee como destino ser abolido. Si el mito se sitúa en el comienzo, el proceso religioso se plantea en forma de una constante rememoración que tiende a desplazar la totalidad de cuanto hay a un antes absoluto. Si se sitúa en el final, lo sacro se constituye a manera de presentimiento de aquello que está todavía por venir, pero cuya naturaleza y

sentido se encuentran ya definidos. Es la posibilidad, lo abierto, aquello que se excluye siempre y en todo caso. Como alguien señaló, «Cristo promete un nacimiento al que no puede seguir ninguna muerte; Buda promete una muerte a la que no puede seguir ningún nacimiento y, por tanto, ninguna nueva muerte»[53]. El conocimiento de las religiones demuestra que en todas partes existe una representación alegórica del fin y del comienzo del devenir temporal, y que todo sacrificio, todo rito, tienen por fundamento una anulación del presente en el pasado, porque los actos religiosos no solo repiten lo que ya realizaron los héroes o divinidades de los orígenes, sino que reclaman ser la reposición inmodificada de dichos prodigios; cuando el oficiante distribuye el pan y el vino donde habitan la carne y la sangre de su Dios no solo recuerda la institución de la eucaristía, sino que revive la Cena, y su acción no transcurre después ni antes de ella, pues carece de tiempo alguno. Pero si el tiempo «factor negativo de lo sensible»[54] es apartado en el rito como siendo una efectiva realidad solo para las obras humanas, se aparta también el pensamiento, que «es esta misma negación, pero en su forma profunda, infinita», y, privados del pensar que los vivifica, los ceremoniales piadosos se transforman en un puro exterior petrificado que pretendiendo resistir al cambio solo consigue hacerse él mismo caduco. La esperanza se degrada a espera, y el futuro es solo la imagen de una repetición; solo cabe aguardar sin pensamiento, porque el pensamiento sería conciencia del tiempo, y el tiempo nada puede ser para los sacrificios y oraciones debidos a un Dios. Los fieles se demudan y palidecen cuando de algún modo presienten cercana la muerte, instauran incluso el ritual de extremaunción para mitigar su pavor, pero temen algo que ellos mismos dicen no existente. La muerte es tanto más terrible para el cristiano cuanto que le resulta simple y puramente inconcebible, disociada de una inmortalidad del individuo todo como dogma y un corromperse del cuerpo como certeza de los sentidos. Prohíbe la ley canónica incinerar un cadáver, considerando quizá que es más fácil devolver a la vida en los cielos los huesos que las cenizas, pero teniendo la muerte solo por una certeza empírica a la cual se opone la obligada fe en otra vida incorruptible, es el terror del que paga misas por el descanso de su alma la única verdad que permanece. Huyendo de la verdadera finitud, rechazando la muerte a manera de fenómeno exterior, la religión esquiva el poder ser absoluto del hombre. Ofrece a los fieles una suprema omnipotencia en la inmortalidad, pero tal omnipotencia es, vista de cerca, la más completa servidumbre, que se paga sometiéndose el pensamiento todo al universo de la representación. Si la religión esclaviza al hombre es porque le prohíbe la conciencia de su propia muerte, cerrando así el horizonte ilimitado de la vida. Para las religiones el hombre es aún el animal que recibe la muerte desde fuera, que es empujado fuera de su ámbito propio y

conducido a otro, sea este el reino celeste de los espíritus carentes de tiempo, sea el universo de la materia inorgánica. Varios años antes de publicar la Fenomenología del Espíritu, Hegel señalaba en el artículo sobre el Derecho Natural:

Este absoluto negativo, la libertad pura, es en su manifestación la muerte; y por la facultad de la muerte el sujeto se demuestra libre y absolutamente elevado por encima de toda coacción[55].

De la muerte que vislumbra la religión puede decirse siempre en justicia el viejo sofisma de Epicuro: no hay muerte en el hombre, porque mientras este es, falta la muerte, y cuando esta adviene, falta el hombre. Pero porque la religiosidad niega abstractamente esa muerte que no muere, la historia, es ella misma su expresión más determinada, el campo donde la verdad inmutable se transforma incesantemente, donde cada nueva etapa de la conciencia es solo herejía para la conciencia anterior. Considerando que su doctrina era en cada caso la razón eterna, la fe no ha sido sino una reforma de la reforma, una interpretación de la interpretación, cuyos credos son tantos como constituciones tiene un Estado, aunque jamás haya renunciado al dogmatismo, a la pretensión de que «lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato»[56]. Sin embargo, dogmáticamente solo es posible contestar «a preguntas tales como cuándo nació Julio César o cuántas toesas tiene un estadio»[57] y, en última instancia, al número de cosas contenido en una docena de cosas.

Cualquier filosofía de la libertad debe, por tanto, arrancar de una reflexión acerca de la muerte, detenerse en este fenómeno donde se le entrega al hombre la negatividad absoluta como absoluta positividad, y reconocer en él su propio fundamento. Los versos de T. S. Eliot antes citados, escritos con ocasión de convertirse el poeta a la religión católica, pueden reflejarse sobre sí mismos a través de otros que Rilke improvisó:

Cual la naturaleza entrega los seres
a la aventura de su denso deseo y
no protege a ninguno en su terruño o ramaje,
tampoco nos quiere más a nosotros el fundamento
de nuestro ser; se arriesga con nosotros. Solo que nosotros
más aún que la planta o el animal,
vamos con este arriesgar, lo queremos, y aún a veces
somos más arriesgados (y no por egoísmo)
que la vida misma, un soplo más arriesgados… [58].

Este ser un soplo más arriesgados se enuncia filosóficamente en la proposición que dice: el espíritu solo se descubre a sí mismo en la historia. El espíritu no es ninguna sustancia que esté más allá de la existencia; por el contrario, el espíritu es en el tiempo[59] como historia de sí, porque el tiempo devenido palabra es su verdadero despliegue. Hegel definió la historia como «encarnación del espíritu

bajo la forma del acontecimiento, de la realidad natural inmediata»[60], y en esta contradicción absoluta de la libertad y la facticidad, de la razón y de la necesidad ciega, es preciso permanecer si el pensar quiere ser fiel a sí mismo. En el Prefacio de la Fenomenología del Espíritu se lee:

La muerte, si así queremos llamar a esta irrealidad, es lo más espantoso, y retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque este exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y quiere preservarse pura de la destrucción, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que solo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llama sujeto[61].

La filosofía no es abstracto saber de las cosas eternas, ni el edificante discurso donde lo que el sentido común conoce es formulado en otros términos. La muerte, ese no ser absoluto de lo real, esa irrealidad que solo se demuestra a sí misma en su movimiento de perecer en el perecer incesante, es aquello que permite al espíritu conquistar su verdad, y es el espíritu el objeto y la meta de toda filosofía. Nada hay más peligroso que pensar, pues el pensamiento es lo que «requiere una mayor fuerza», una mayor osadía, y la operación del entendimiento es el acto de lograr que lo «negativo vuelva al ser». La esencia del espíritu es la libertad, pero la libertad es aquello que se pierde y aquello que se vende o aliena, lo supremo que en el tiempo se extraña del sujeto haciendo de su existencia una servidumbre, algo sintetizado con el ser de la coseidad en general, y, sin embargo, si en el tiempo la libertad es solo como libertad perdida, el tiempo mismo contiene aquel largo camino donde el espíritu recupera la plenitud. En el tiempo se pierde la libertad, se gasta en la pura inquietud de su despliegue, pero solo en el tiempo retorna ella después de recorrer la experiencia del extrañamiento. El concepto más alto de la filosofía del espíritu es la libertad, pero la filosofía de la libertad es una reflexión sobre la forma en que para el

hombre este tiempo aparece o surge, es decir, sobre la historia, porque el hombre ha logrado hacer de lo negativo, de aquello inmerso en el devenir irresistible de la finitud, la expresión del movimiento de su propia conciencia, y el fue ya no es jamás para él un simple no ser del cual se aparta como lo haría un animal con los cadáveres que encuentra a su paso, sino que se mantiene en lo muerto viendo en el ayer su hoy y en el hoy su ayer. La libertad que define al espíritu y lo funda no es, por tanto, un no ser afectado por las cosas mundanas, ni una intemporalidad, ni, menos aún, el ser positivo no mediado, porque el espíritu «solo se descubre a sí mismo en el absoluto desgarramiento», solo se encuentra en el estado de perdido en el tiempo y amenazado por la muerte. La libertad del espíritu no es un estar fuera de la existencia empírica, ni un preservarse del dolor y la penuria, sino que se realiza precisamente en el Dasein y sobre él; por eso afirma Hegel como libre únicamente la conciencia de la necesidad, y no la conciencia incondicionada, pues tal abstracción es solo el ensueño de los sometidos a servidumbre, y el espíritu libre es esencialmente resultado de un movimiento donde la voluntad y la facticidad se enriquecen a través de una negación recíproca hasta que la razón se reconoce en lo real y lo real se manifiesta como razón objetiva o, por decirlo en los mismos términos hegelianos, en un movimiento donde el espíritu «descubre al ser ahí (Dasein) como pensamiento y concibe en su pensar el ser ahí»[62]. Esta inquietud absolutamente negativa de toda determinación alcanzada donde el espíritu conquista la conciencia de sí es la historia universal, y es en ella donde el pensamiento puede descubrir el despliegue de la libertad concreta en su devenir necesidad de sí misma. «Para la filosofía», decía Hegel, «nada hay perdido en el pasado»[63], porque no se esquiva de lo muerto ni lo cree tampoco inmediata y positivamente vivo, y al arriesgarse a considerar el ser como devenir contempla la muerte en todo lugar, incluso donde ella se oculta como evolución apacible. «La evolución, tranquila creatividad en la naturaleza, constituye para el espíritu una lucha dura, infinita, contra sí mismo»[64], pues asumiendo en su ser lanzado a la necesidad el camino a través del cual alcanza la plenitud, se compromete a no recibir del exterior la muerte, sino a ser él mismo esta muerte, y por eso señala Hegel que en el espíritu «la muerte natural tiene más bien la apariencia de un suicidio»[65]. Constituido como concepto de la finitud, como universalidad que abarca todos los momentos particulares de su despliegue, el hombre se ha erigido en aquello que media o niega toda existencia independiente, pero no se ha percatado aún de que esta libertad representa tomar en sus manos la función del tiempo, convirtiéndose en el señor de la muerte y otorgándola un sentido positivo. La historia es el desarrollo incontenible del perecer de lo finito, pero en ella, por así decirlo, es la muerte lo que muere, lo que deviene «irrealidad», y no porque alguna fuerza

exterior, divina o maléfica, detenga el movimiento negativo de la conciencia, sino porque en ella el no ser radical de la muerte, la posibilidad de la absoluta imposibilidad de la vida, surge como negación que se niega a sí misma:

Sin duda, el espíritu se levanta contra sí mismo, devora su propia existencia, pero devorándola la transforma[66].

Como el propio Hegel decía, «para los que rechazan este pensamiento, el espíritu no ha dejado de ser una palabra vacía, ni la historia un juego frívolo de pasiones y hechos contingentes»[67]. De poco sirve suponer que un «gobierno superior» rige al mundo, porque tal representación es una mera fe que solo sabe rezar cuando la desolación adviene, un sentirse obligado a reconocer en el caos la Providencia y en la Providencia un designio tan sabio como incognoscible. Para el pensar que esquiva la conciencia de la muerte, que solo concibe la infinitud como lo no finito, que solo tiene por libre al ente incondicionado, que cree en dos mundos y en dos verdades, la historia es, en el mejor de los casos, una paloma blanca que sobrevuela la tierra tratando inútilmente de preservarla de la ignorancia y el dolor.

# NOTAS

## PRÓLOGO

Las obras de Hegel figuran en las notas por sus abreviaturas, que pueden consultarse en el apartado sobre bibliografía citada. Los tres trabajos más utilizados de este filósofo –a saber: la Fenomenología del Espíritu, la Ciencia de la Lógica y los llamados Escritos Teológicos de Juventud- se reseñan en la edición alemana y en la traducción española o, en su defecto, francesa disponible. Las dos cifras que especifican los fragmentos bíblicos corresponden, naturalmente, la primera al capítulo del libro y la segunda al versículo. Respecto de las otras obras que figuran a pie de página, los detalles de edición, fecha y lugar pueden consultarse en la bibliografía citada al final del volumen.

[1] H. Heine, Contribution a L'histoire de la religión et de la philosophie en Allemagne, pág. 287.

[2] Cf. la bibliografía sobre Hegel citada al final del volumen.

[3] Sens et non-sens, pág. 110.

[4] Schopenhauer, citado por K. Popper, en La sociedad abierta y sus enemigos, vol. II, pág. 16.

[5] G. Lukács, El joven Hegel, pág. 9.

[6] Cf. G. Lukács, ob. cit., pág. 9.

[7] M. Heidegger, Sendas perdidas, pág. 271.

[8] K. Marx, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, pág. 7.

[9] M. Hess, Sozialistische Aufsätze 1841-1847, pág. 170.

[10] Ph. G., pág. 546; F. E., pág. 455.

[11] Cf. A. Véra, Introduction a la philosophie de Hegel, pág. X.

[12] R. Haym, Hegel und seine Zeit, pág. 393.

[13] P. Janet, Etudes sur la dialectique chez Platon et Hegel, pág. 298.

[14] G. Lukács, ob. cit., págs. 35-49.

[15] H. Marcuse, Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory, págs. 43-49.

[16] H. Lefèbvre y N. Guterman, en su Introducción a los Morceaux choisis de Hegel, pág. 18.

[17] P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel; Th. Häring, Hegel, sein Wollen und sein Werk.

[18] W. Dilthey, Hegel, pág. 40 y sigs.

[19] W. Kaufmann, Hegel's early antitheological phase, The Philosophical Review, 1954, núm. 64, págs. 3-18.

[20] A. Kojève, Introduction a la lecture de Hegel, aunque las deficiencias pueden obedecer al hecho de que el libro es una mera recopilación de los Cursos profesados desde 1933 a 1939 en la École des Hautes Etudes.

[21] A. Chapelle, Hegel et la religión, III vols. El propio autor lo declara así: «Hacemos, como siempre, abstracción de las obras de juventud para explorar solo la obra sistemática de la madurez» (nota 2, pág. 101, vol. III).

[22] K. Barth, Hegel, pág. 53.

[23] C. Bruaire, Logique et religión chrétienne dans la philosophie de Hegel, pág. 181.

[24] Enc., parágrafo 554.

[25] Dok. IV.

[26] F. D., par. 30.

[27] Ph. G., pág. 33; F. E., pág. 27.

[28] Ph. G., págs. 23-24; F. E., págs. 18-19.

[29] Theol. Jug., pág. 383; E. C., pág. 148.

[30] L. H. F., pág. 172.

[31] K. Marx, ob. cit., pág. …

[32] L. F. H., pág. 251.

[33] Ph. G., pág. 24; F.E., págs. 19-20.

[34] Ph. G., pág. 11; F.E., págs. 8-9.

[35] W. L., I, pág. 29; S. L., I, pág. 35.

[36] Ph. G., pág. 14; F.E., pág. 11.

HEGEL Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

[1] C. Bruaire, ob. cit., pág. 13.

[2] Cf. Epílogo, pág. …

[3] Berl. Sch., págs. 14-15.

[4] A los efectos de la presente obra, el término religión se aplica, salvo expresa declaración en contrario, a la religión cristiana, religión «absoluta» o «revelada», por emplear los términos de Hegel.

[5] Eclesiastés, 2.2.

[6] Enc., comentario al par. 564.

[7] L. F. R., (N.), pág. 32.

[8] L. H. F., pág. 173.

[9] Theol. Jug., págs. 376-377; E. C., pág. 139.

[10] Ph. G., pág. 152; F.E., págs. 122.

[11] Ph. G., pág. 152; F.E., págs. 122.

[12] L. F. R. (N.), pág. 245.

[13] L. F. R. (N.), pág. 247.

[14] L. F. R. (N.), pág. 247.

[15] L. F. R. (N.), pág. 34.

[16] L. F. H., pág. 190.

[17] L. F. H., pág. 191.

[18] Ph. G., pág. 11; F.E., págs. 8-9.

[19] Ph. G., pág. 11; F.E., págs. 8-9.

## DIALÉCTICA DE LA TRINIDAD

[1] Cf. W. Hamilton y T. Altizer, Teología radical y muerte de Dios.

[2] L. F. H., pág. 247.

[3] Enc., comentario al par. 384.

## CAPÍTULO PRIMERO

[1] En este sentido, las consideraciones de S. Freud en Moisés y el monoteísmo, donde se mantiene, además, que el fundador de la religión judía era un noble egipcio del séquito de Amenofis IV, que huyó con algunas tribus nómadas a causa de la feroz persecución desatada contra los fieles de Aton durante el reinado de su sucesor Thutankhamon.

[2] L. F. R., (N.), pág. 74.

[3] Theol. Jug., pág. 376; E. C., pág. 138.

[4] L. F. R. (R.N.), pág. 74.

[5] L. F. R. (R.N.), pág. 76.

[6] Cf. la aportación de Riwkah Schärf sobre «La figura de Satán en el Antiguo Testamento», en Simbología del Espíritu, págs. 139-148. Como Schärf aclara, «los residuos de la religión anterior a Yahvéh o han permanecido en cuanto tales, fuera de la religión anterior a Yahvéh, como los sedim, los se'irim y Lilith, o han sido incorporados a Yahvéh como atributos, como los serafines y querubines, que le están subordinados en Isaías, o como Behemoth y Leviatán, que en el libro de Job aparecen a manera de imágenes de su esencia».

[7] Theol. Jug., pág. 250; E. C., pág. 11.

[8] L. F. H., pág. 249.

[9] S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, pág. 153.

[10] L. F. H., pág. 249.

[11] Ph. G., pág. 334; F.E., pág. 276.

[12] L. F. H., pág. 249.

[13] S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, pág. 43.

[14] Ph. G., pág. 334; F.E., pág. 276.

[15] L. F. H., pág. 249.

[16] L. F. R. (R.A.), pág. 121.

[17] L. F. R. (R.A.), pág. 124.

[18] L. F. H., pág. 250.

[19] L. F. H., pág. 249.

[20] S. W., vol. XIX, pág. 218.

[21] F. Kafka, citado por T. W. Adorno, Prismas, pág. 291.

[22] S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, pág. 31.

[23] Theol. Jug., pág. 247; E. C., págs. 7-8.

[24] Theol. Jug., pág. 377; E. C., pág. 139.

[25] Theol. Jug., pág. 325; E. C., pág. 104.

[26] S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, pág. 103.

[27] Theol. Jug., pág. 386; E. C., pág. 152.

[28] Ph. G., pág. 141; F.E., pág. 113.

[29] Theol. Jug., pág. 377; E. C., pág. 140.

[30] Theol. Jug., pág. 251; E. C., pág. 12.

CAPÍTULO SEGUNDO

[1] Isaías, 1.21-26; Jeremías, 2.2 y 3.1; Oseas, 1 y 2; Ezequiel, 16 y 23.

[2] Cf. Números, 12.6-8; Deuteronomio, 34.10-12.

[3] Theol. Jug., pág. 302; E. C., pág. 140.

[4] Theol. Jug., pág. 391; E. C., pág. 140.

[5] S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, pág. 153.

[6] Theol. Jug., pág. 290; E. C., pág. 62.

[7] Theol. Jug., pág. 309; E. C., pág. 86.

[8] Theol. Jug., pág. 391; E. C., pág. 159.

[9] Theol. Jug., pág. 304; E. C., pág. 79.

[10] Theol. Jug., pág. 318; E. C., pág. 96.

[11] Theol. Jug., pág. 262; E. C., pág. 26.

[12] Theol. Jug., pág. 264; E. C., pág. 34.

[13] Theol. Jug., pág. 268, nota (a); E. C., pág. 34.

[14] Theol. Jug., pág. 157; E. C., pág. 34.

[15] Ph. G., pág. 146; F.E., pág. 117.

[16] Ph. G., pág. 146; F.E., pág. 117.

[17] Ph. G., pág. 146; F.E., pág. 118.

[18] Ph. G., pág. 146; F.E., pág. 118.

[19] Ph. G., pág. 147; F.E., pág. 118.

[20] Ph. G., pág. 148; F.E., pág. 119.

[21] Ph. G., pág. 148; F.E., pág. 120.

[22] Ph. G., pág. 149; F.E., pág. 120.

[23] Ph. G., págs. 149-150; F.E., pág. 121.

[24] Theol. Jug., pág. 262; E. C., pág. 26.

[25] J. Wahl, Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, página 34.

## CAPÍTULO TERCERO

[1] L. F. H., pág. 253.

[2] L. F. H., pág. 151.

[3] Ph. G., pág. 163; F.E., pág. 132.

[4] Ph. G., págs. 161-162; F.E., págs. 130-131. La versión de W. Roces ha sido modificada en el sentido de traducir Gestaltung por «figura sensible», tal y como hace J. Hyppolite en su versión de la Ph. G., en vez del término más literal de «configuración» que se da en la traducción castellana; el cambio responde solo a un criterio de claridad.

[5] Ph. G., pág. 164; F.E., pág. 133.

[6] L. F. H., pág. 525.

[7] L. F. H., pág. 253.

[8] Ph. G., pág. 20; F.E., pág. 16.

[9] Cf. Ep. Romanos, 13, 1-7.

[10] Theol. Jug., pág. 385; E. C., pág. 150.

[11] L. F. H., pág. 256.

[12] Cf. K. Rosenkranz, Hegels Leben, pág. 519.

[13] El resumen de estos rasgos está tomado del comentario de Dilthey al extenso fragmento de Hegel sobre La Positividad de la Religión Cristiana, incluido en las págs. 137-140 de los Theol. Jug.; cf. Dilthey, El joven Hegel, tomo V, pág. 35.

[14] Theol. Jug., pág. 308; E. C., pág. 83.

[15] Theol. Jug., pág. 398; E. C., pág. 71.

[16] El ejemplo es de Hegel; Theol. Jug., pág. 299; E. C., pág. 73.

[17] Theol. Jug., pág. 299; E. C., pág. 73.

[18] Theol. Jug., pág. 300; E. C., pág. 74.

[19] Theol. Jug., pág. 300; E. C., pág. 75.

[20] Theol. Jug., pág. 301; E. C., pág. 75.

[21] Romanos, 5.20.

[22] L. F. H., pág. 256.

[23] L. F. H., pág. 250.

[24] Citado por A. Nygren, Agape and Eros, pág. 711.

[25] L. F. H., pág. 317.

[26] L. F. H., pág. 318.

[27] L. F. H., pág. 318.

[28] L. F. H., pág. 319.

[29] L. F. H., pág. 319.

[30] L. F. H., pág. 323.

[31] L. F. H., págs. 323-324.

[32] L. F. H., pág. 324.

[33] L. F. H., pág. 325.

[34] L. F. H., pág. 258.

[35] Cf. el contenido del epígrafe B) del capítulo primero.

[36] Theol. Jug., pág. 391; E. C., pág. 160.

[37] Theol. Jug., pág. 283; E. C., pág. 51.

[38] Theol. Jug., pág. 280; E. C., pág. 49.

[39] Gesammelte Schriften, vol. VI, pág. 332; citado por A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde.

[40] Theol. Jug., pág. 280; E. C., págs. 49-50.

[41] Ph. G., pág. 122; F.E., pág. 99.

[42] Ph. G., pág. 122; F.E., pág. 99.

[43] Theol. Jug., pág. 392; E. C., pág. 160.

[44] Theol. Jug., pág. 279; E. C., pág. 47.

[45] Theol. Jug., pág. 280; E. C., pág. 49.

[46] Theol. Jug., pág. 281; E. C., pág. 50.

[47] Theol. Jug., pág. 392; E. C., pág. 161.

[48] Ph. G., pág. 264; F.E., pág. 216.

[49] M. Heidegger, Ser y Tiempo, págs. 297-298. Véase la nota 308.

[50] M. Heidegger, Sendas perdidas, pág. 253.

[51] Theol. Jug., pág. 282; E. C., págs. 51-52.

[52] Cf. Ser y Tiempo, pág. 309.

[53] Ph. G., pág. 140; F.E., págs. 51-52.

[54] Theol. Jug., pág. 283; E. C., pág. 53.

[55] Theol. Jug., págs. 283-284; E. C., pág. 54.

[56] Ser y Tiempo, pág. 323.

EPÍLOGO

[1] Berl. Schr., págs. 14-15.

[2] Berl. Schr., pág. 15.

[3] Ph. G., pág. 152; F.E., pág. 122.

[4] Ph. G., pág. 152; F.E., pág. 122.

[5] Ph. G., pág. 432; F.E., pág. 358.

[6] A. Chapelle, Hegel et la Religion, vol. I, nota 196, pág. 65.

[7] Ph. G., pág. 532; F.E., pág. 443.

[8] Ph. G., pág. 532; F.E., pág. 443.

[9] Ph. G., pág. 150; F.E., pág. 113.

[10] Ph. G., pág. 151; F.E., pág. 113.

[11] Epístola a los Gálatas, 4.4.

[12] Ph. G., pág. 264; F.E., pág. 216.

[13] Ph. G., pág. 264; F.E., pág. 216.

[14] S. W., vol. XX, pág. 286, nota 3.

[15] M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, pág. 7.

[16] Ph. G., pág. 264; F.E., pág. 216.

[17] Enc., par. 540.

[18] Enc., comentario al parágrafo 159.

[19] Enc., par. 85; solo el subrayado de la última palabra es del propio Hegel.

[20] Cf. Ser y Tiempo, págs. 284 y ss.

[21] Ser y Tiempo, págs. 264 y ss.

[22] Ser y Tiempo, pág. 288.

[23] W. L., I, pág. 116; S. L., I, pág. 128.

[24] W. L., I, pág. 116; S. L., I, pág. 128.

[25] W. L., I, pág. 116; S. L., I, pág. 128.

[26] W. L., I, pág. 117; S. L., I, pág. 129.

[27] W. L., I, pág. 117; S. L., I, pág. 129.

[28] Ph. G., págs. 418-419; F.E., pág. 347.

[29] W. L., I, pág. 118; S. L., I, pág. 130.

[30] W. L., I, pág. 124; S. L., I, pág. 137.

[31] W. L., I, pág. 139; S. L., I, pág. 152.

[32] W. L., I, pág. 139; S. L., I, pág. 152.

[33] W. L., I, pág. 117; S. L., I, pág. 129.

[34] W. L., I, pág. 139; S. L., I, pág. 152.

[35] W. L., I, pág. 127; S. L., I, pág. 140.

[36] W. L., I, pág. 128; S. L., I, págs. 141-142.

[37] W. L., I, pág. 141; S. L., I, pág. 154.

[38] W. L., I, pág. 128; S. L., I, pág. 141.

[39] W. L., I, pág. 137; S. L., I, pág. 151.

[40] Ph. G., pág. 545; F.E., pág. 454.

[41] Ph. G., pág. 546; F.E., pág. 454.

[42] Ph. G., pág. 546; F.E., págs. 454-455.

[43] Ph. G., pág. 546; F.E., pág. 455.

[44] Ph. G., pág. 547; F.E., pág. 456.

[45] Ph. G., pág. 547; F.E., pág. 456.

[46] Ph. G., pág. 548; F.E., pág. 456.

[47] Ph. G., pág. 548; F.E., pág. 457.

[48] Ph. G., pág. 548; F.E., pág. 457.

[49] W. L., I, pág. 116; S. L., I, pág. 128.

[50] L. F. H., pág. 65.

[51] Cf. Mircea Eliade, El mito del eterno retorno, págs. 155-181.

[52] T. S. Eliot, East Coker, III, en Four Quartets.

[53] P. L. Landsberg, Experiencia de la muerte, págs. 23-24.

[54] L. F. H., pág. 65.

[55] S. W., vol. VII, pág. 370.

[56] Ph. G., pág. 34; F.E., pág. 28.

[57] Ph. G., pág. 34; F.E., pág. 28.

[58] R. M. Rilke, citado por M. Heidegger en Sendas perdidas, págs. 230-231.

[59] Hegel llegó a decir en la filosofía del período de Iena: «El espíritu es tiempo»; cf. la nota 76, t. I, pág. 40 de J. Hyppolite a su traducción de la Ph. G.

[60] F. D., par. 343.

[61] Ph. G., págs. 29-30; F.E., pág. 24.

[62] Ph. G., pág. 559; F.E., pág. 469.

[63] L. F. H., pág. 66.

[64] L. F. H., pág. 51.

[65] L. F. H., pág. 64.

[66] L. F. H., pág. 63.

[67] F. D., par. 343.

## OBRAS DE HEGEL CITADAS, CON ESPECIFICACIÓN DE LA FECHA,

## SIGLA Y EDICIÓN

THEOL. JUG. ……

E. C. ……………...

DOK ……………...

S. W. VII …………

S. W. XIX y XX…..

Ph. G. …………….

F. E. ………………

Prop. Fil. ………….

W. L. ……………..

*Theologische Jugendschriften, hrgs. N. Nohl, Tübingen, 1907. Reedición por Minerva GmbH, Frankfurt/Main, 1966.*

*L'Espirit du Christianisme et son destin, trad. J. Martin, Vrin, París, 2ª ed. 1967. Esta traducción cubre los escritos de Hegel que ocupan las páginas 241-402 de la edición Nohl, es decir, no solo el extenso fragmento acerca del espíritu del cristianismo, sino también los apéndices de Hegel acerca de la moralidad, el amor y la religión.*

Existe traducción francesa de la Leben Jesu (págs. 78-136 del texto de Nohl) por D. Rocca, Gamber. París, 1928.

El fragmento sobre Volksreligion und Christentum (págs. 1-72) del texto de Nohl carece, que yo sepa, de traducción alguna.

El extenso fragmento sobre la Positivität der christlichen Religion (págs. 137-240) solo ha sido traducido al inglés por T. M. Knox, On Christianity, Harper, New York, 1961, aunque la edición original fue hecha en 1948 por la Chicago University Press. Esta edición tiene la ventaja de ser la más extensa traducción de los Theologische Jugendschriften hecha hasta hoy, pues salvo los escritos acerca de la religión del pueblo y la vida de Jesús, cubre la totalidad de los textos recopilados por Nohl, incluido el Systemfragment de 1800, con una Introducción notable de R. Kroner.

*Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.*

Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Sämtliche Werke, hrsg. G.

Lasson, vol. VII, Leipzig, 1913. Las referencias a este volumen hechas en el libro corresponden al System der Sittlichkeit de 1902 y al artículo sobre el Derecho Natural.

*Conferencias de Iena, 1804-1805 (vol. XIX) y 1805-1806 (vol. XX), conocidas también como Jenenser Realphilosophie, editadas por Hoffmeister. Stuttgart, 1931-1932.*

*Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner. Hamburg, 1948.*

*Fenomenología del Espíritu, traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.*

*Philosophische Propädeutik, Sämtliche Werke, vol. III, ed. Glockner, Jubiläumausgabe, Fr. Frommann, Stuttgart, 1927.*

*Wissenshaft der Lokig, II vols., hrgs. G Lasson, F. Meiner, Leipzig, 1932.*

S. L. ………………

Enc. ……………...

F. D. ……………...

L. F. H. ...…………

L. H. F. …………..…..

L. F. R. (N.) ...…….

L. F. R. (R. A.) …....

L. F. R. (R. N.) …....

Berl. Schr. ………..

*Science de la Logique*, traducción S. Jankélévitch, Aubier, París, 1947.

*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Sämtliche Werke, ed. Glockner, t. VI.

*Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955.

*Leçons sur la philosophie de L'histoire*, traducción J. Gibelin, Vrin, París, 3ª ed., 1967. El texto corresponde al vol. XI de la Jubiläumsausgabe, editada por H. Glockner en 1928, que reproduce el de la edición de 1848, debida a K. Hegel, hijo del filósofo.

*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traducción J. Gibelin, Gallimard, París, 1954. El texto corresponde a la edición de Hoffmeister, Leipzig, 1944.

*Leçons sur la philosophie de la religion, Notion de la Religion*, trad. J. Gibelin, Vrin, París, 1959. El texto corresponde al primer volumen de la edición Lasson, Begriff der Religion, 1925.

*Leçons sur la philosophie de la religion, La Religion Absolue*, trad. J. Gibelin, Vrin, París, 1954. El texto corresponde al cuarto volumen de la edición Lasson, Die absolute Religion, 1929.

*Leçons sur la philosophie de la religion, La religion de la Nature*, trad. J. Gibelin, Vrin, París, 1959.

*Berliner Schriften 1818-1831, hrsg. J. Hoffmeister, 1956.*

# BIBLIOGRAFÍA

## OTRAS OBRAS CITADAS EN ESTE VOLUMEN (POR ORDEN ALFABÉTICO)


T. W. Adorno, Prismas, La crítica de la cultura y la sociedad, Ariel, Barcelona, 1962.

P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel, Bib. Phil. De Louvain, Nauwelaerts, 1953.

K. Barth, Hegel, Cahiers Theologiques, nº38, Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1955.

C. Bruaire, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Le Seuil, París, 1964.

A. Chapelle, Hegel et la religion, Editions Universitaires, París, vol. I, La problematique, 1966; vol. II, La dialectique, 1967; vol. III, Annexes, 1967.

W. Dilthey, El joven Hegel, Obras Completas, Fondo de Cultura Económica, México, t. V.

L. Feuerbach, The essence of Christianity, Harper, New York, 1957, introducción de K. Barth.

F. Engels, Feuerbach et la fin de la philosophie classique, Ed. Sociales, París, 1930.

S. Freud, Obras Completas, II vols., Biblioteca Nueva, Madrid, 1948. El libro sobre Moisés y el monoteísmo se cita según la edición de Santiago Rueda, Buenos Aires, donde han ido apareciendo los escritos de Freud que no pudieron ser traducidos por L. López Ballesteros en la primera edición castellana.

R. Garaudy, Dieu est mort: ètude sur Hegel, P. U. F., París, 1962.

Th. Häring, Hegel, sein Wollen und sein Werk, Teubner, Leipzig-Berlin, t. I, 1929; t. II, 1940.

N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, t. II, Hegel, 1929; De Gruyter, Berlín, 1960.

W. Hamilton y T. Altizer, Teología radical y muerte de Dios, Grijalbo, México, 1967.

R. Haym, Hegel und seine Zeit, olms, Hildesheim, 1962.

M. Heidegger, Ser y Tiempo, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed.,

México, 1962.

M. Heidegger, Essais et conferences, trad. A Préau, Gallimard, París, 1958.

M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, Neske, Pfullingen, 2ª ed., 1965.

M. Hess, Sozialistische Aufsätze 1841-1847, Welt-Verlag, Berlín, 1921.

H. Heine, Contribution a L'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne, Oeuvres, t. III, ed. Elster.

J. Hyppolite, Genèse et structure de la phenomenologie de L'Espirit, II vols., Aubier, París, 1947.

J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, Riviére, París, 1955.

C. G. Iung, Ensayo de una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad, en Simbología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

P. Janet, Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel, Ladrange, París, 1860.

W. Kaufmann, Hegel, Alianza Editorial, Madrid, 1968.

S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, Austral, Madrid, 5ª ed., 1959.

S. Kierkegaard, Crainte et tremblement, Gallimard, París.

A. Kojève, Introduction a la lecture de Hegel, Gallimard, París, 1947.

P. L. Landsberg, Experiencia de la muerte, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1962.

H. Lefèvre y N. Guterman, Introduction a los Morceaux choisis de Hegel, Gallimard, París.

K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Kohlhammer, Stuttgart, 4ª ed., 1958.

H. Marcuse, Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory, Humanities Press, New York, 1963.

K. Marx, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, trad. R. Mondolfo, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1962.

M. Merleau-Ponty, Sens et non-sens, Nagel, París.

Mircea Eliade, El mito del eterno retorno, Emecé, Buenos Aires, 1952.

G. Noël, La logique de Hegel, Vrin, París, 1933.

A. Nygren, Agape and Eros, Westminster Press, Philadelphia, 1953.

A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde, Martinus Nijhoff, La Haye, 1960.

J. Piaget, La representation du monde chez l'enfant, Alcan, París, 1938.

J. Piaget, la formación del símbolo en el niño, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, II vols., Paidós, Buenos Aires, 1967.

R. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Westdeutscher Verlag, Köln, 1957.

K. Rosenkranz, Hegels Leben, París, 1844.

R. Schärf, La figura de Satán en el Antiguo Testamento, en Simbología del

Espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

Tran-Duc-Thao, El materialismo de Hegel, Siglo XX, Buenos Aires.

R. Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge University Press, London, 1965.

G. van der Leeuw, Fenomenología de la religión, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

A. Véra, Introduction a la philosophie de Hegel, Ladrange, París, 2ª ed., 1864.

J. Wahl, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, P. U. F., París.

H. Wallon, Les origines de la pensée chez L'enfant, P. U. F., París, 1945.

M. Weber, Ancient judaism, Free Press, New York, 1952.

# Notas

## [←1]

K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos. (Los detalles de edición, fecha y lugar de los libros citados pueden consultarse en la bibliografía que figura al final del volumen.)

**[←2]**

K. Popper, ob. cit., vol. II, todo en la misma pág. 15, seguida de varios centenares más, prácticamente idénticas, hasta culminar en la afirmación de que «la historia carece de sentido […] no existe; solo hay un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana» (págs. 384-385). Para justificar una formación basada en las enciclopedias de frases célebres, en las anécdotas singulares y en la sección de sucesos de los diarios, no era quizá preciso escribir dos volúmenes sobre Platón, Aristóteles, Hegel y Marx como enemigos de la libertad, pero la mala conciencia es casi tan prolífica como la mera ignorancia. Popper conocía sin duda el texto de la alocución de Hegel a sus alumnos que abre este libro.

**[←3]**

«Los adheridos particularmente al sistema de Hegel podían creerse autorizados a continuar siendo conservadores […]; los que, al contrario, veían lo esencial de la filosofía de Hegel en el método dialéctico, podían, tanto en religión como en filosofía, inclinarse hacia la posición más extremada»; F. Engels, Feuerbach et la fin de la philosophie classique, pág. 43.

**[←4]**

En Hegel, el idealismo es un fenómeno de la historia del espíritu, concretamente el momento en que la conciencia descubre el mundo como su mundo y no pretende ya salvarse de él a través de una religión positiva, sino encontrarse en él a través del saber que suprime el extrañamiento anterior. En este sentido, el comienzo del capítulo V de la Ph. G., las notas de J. Hyppolite a su traducción de dicha obra, tomo I, pág. 196, y el comentario de N. Hartmann, en Die Philosophie des deutschen Idealismus, tomo II, pág. 112 y sigs.

**[←5]**

Cf. El trabajo de A. Kojève acerca de la dialéctica de lo real y el método fenomenológico, en Introducción a la lectura de Hegel, págs. 445 y siguientes; en el mismo sentido, aunque oponiéndose en parte a las tesis de Kojève, el breve trabajo de Tran-Duc-Thao sobre El materialismo de Hegel.

**[←6]**

Puede decirse que «la oposición de Feuerbach a la religión es más antihegeliana que anticristiana»; cf. En este sentido, R.C. Tucker en Philosophy and myth in Karl Marx, pág. 93.

**[←7]**

Al menos dos de las formulaciones de E. Hartmann –la de que lo psíquico no se agota en lo consciente y la de que el curso del mundo compensa la irracionalidad de su existencia mediante la tendencia final al no ser y a la destrucción- han sido acogidas y desarrolladas por Freud extensamente, pero ambas fueron deducidas a través de la mediación que Hartmann hizo de Schelling y Hegel en la Filosofía de lo inconsciente.

## [←8]

Gobineau escribía a Tocqueville, el 29 de noviembre de 1856: «Si digo que soy católico es porque lo soy; antes he sido filósofo hegeliano, ateo».

**[←9]**

R. Garaudy, Dieu est mort: etude sur Hegel, págs. 86-111; el mismo plan de la obra dividida en una sección relativa al «método» de Hegel y otra relativa al «sistema», indica el criterio seguido, obediente a la división simplista de Engels antes aludida.

**[←10]**

Esta cuestión será retomada en la Nota Introductoria con la extensión que merece.

**[←11]**

J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, pág. 18. X. León refiere una anécdota curiosa: «Se festejaba en la universidad de Tubinga la destrucción de la Bastilla. Un busto de la libertad fue situado sobre un baldaquino rodeado de los bustos de Bruto y Demóstenes, y la sala retumbó con discursos patrióticos. Dos jóvenes estudiantes salieron a plantar un árbol de la libertad en los alrededores del pueblo: se llamaban Schelling y Hegel» (Fichte et son temps, vol. I, pág. 172).

**[←12]**

C. G. Jung, Ensayo para una Interpretación Psicológica del Dogma de la Trinidad, en Simbología del espíritu, pág. 230.

Incidentalmente, este libro tuvo en un principio no solo el mismo objeto, sino incluso la misma orientación psicologista. Había sido pensado a manera de una comparación entre las ideas de Hegel y Freud acerca del fenómeno religioso. Este hecho carecería de relevancia si no fuese porque las nociones freudianas están implícitamente presentes a lo largo de la exposición, incluso ahora que todos los capítulos «psicoanalíticos» han sido suprimidos, hasta el punto de que esta obra es quizá solamente el «proyecto de una filosofía de la familia occidental», según afirmó un conocido docente que tuvo la amabilidad de leer el manuscrito. Sin embargo, a medida que el conocimiento de Hegel fue haciéndose profundo, los conceptos de Freud se me aparecieron más y más discutibles, carentes la mayoría de ellos de la apodicticidad exigible a todo saber. La hipótesis que equipara la religión a una neurosis obsesiva universal y la neurosis obsesiva a una religión individual, por ejemplo, sería perfecta de formularse conceptualmente la naturaleza de la neurosis obsesiva, y lo mismo sucede con las muy célebres del asesinato del protopadre y de la memoria arcaica como fundamento de la culpa religiosa. Por otra parte, la idea de la religiosidad como «ilusión», o incluso como «lenitivo» para las frustraciones de la vida, tan desarrollada luego por el revisionismo freudiano, resulta tosca e ingenua frente a la magnitud del hecho religioso, que no requiere etiquetas o definiciones monosilábicas, sino una comprensión sistemática. Las ideas de Freud acerca de la religión son casi siempre sugerentes, pero en su actual estado no solo no explican nada sino que están ellas mismas necesitadas de una aclaración, porque el lenguaje psicoanalítico es tan rico como impreciso, y sobre toda la gigantesca aportación de Freud a la cultura de nuestro tiempo pesa el concepto de la sublimación, donde el conflicto del propio Freud entre una formación puramente positivista y un poderoso genio especulativo se manifiesta irresuelto.

**[←13]**

«Aufheben tiene en la lengua [alemana] un doble sentido; significa conservar, mantener y al mismo tiempo hacer cesar y poner fin. Aquello que es aufgehoben es al mismo tiempo conservado, pierde únicamente su inmediatez, sin resultar, no obstante, anulado; lexicológicamente, estas dos determinaciones de aufheben pueden ser consideradas como dos significados de esta misma palabra. Podríamos considerar sorprendente que una lengua haya llegado a emplear un solo término para designar dos determinaciones opuestas; [pero] para el pensar especulativo es grato encontrar en el lenguaje términos que poseen por sí solos una significación especulativa»; W. L., t. I, pág. 94; S. L., t. I, pág. 102. El término Aufhebung podría quizá traducirse por «supresión conservante» o incluso por «conservación que suprime» de no ser esas expresiones poco afortunadas para el discurso castellano, pues representa el momento sintético de un destruir y un guardar, o bien el proceso de hacerse contradictoria la contradicción y plantearse así a un nivel superior, donde la unidad resulta de un conservarse lo suprimido en cuanto tal. Ortega recomendó la traducción de aufheben por «absorber», término que conserva algunos matices del concepto hegeliano pero oscurece otros. W. Roces, en su traducción de la Fenomenología, suele emplear «superación». Otros términos, como sobrepasar, trascender, levantar, son igualmente insuficientes, pues la palabra alemana carece en realidad de traducción satisfactoria, y no solo para el idioma castellano, sino también para el francés, como aclara J. Hyppolite en su celebrada versión de la Ph. G. (nota 34 al t. I, pág. 20).

**[←14]**

«El misterio de la encarnación es el misterio del amor de Dios hacia el hombre; pero el misterio de Dios no es sino el amor del hombre a sí mismo»; L. Feuerbach, La esencia del cristianismo, pág. 333.

**[←15]**

Hegel no hace una crítica del milagro en el sentido de creerlo falso, ni menos aún en el de considerarlo resultado de fenómenos naturales que los antiguos eran incapaces de concebir, o producto de algún tipo de conocimiento privilegiado, como, por ejemplo, Renan en su Vida de Jesús, donde llega a ocuparse de las propiedades curativas de cierto limo de los ríos de Galilea para explicar el milagro evangélico de devolver la vista a los ciegos. Para Hegel, el milagro es «la representación de la realidad menos divina, de un dominio de la realidad muerta […], el más profundo desgarramiento de la naturaleza» (Theol. Jug., pág. 338; E. C., páginas 120-121). No se trata en realidad de discutir acerca de si tuvieron lugar o no los prodigios relatados, como si de haber sido estos algo efectivo y verdadero hubiese de deducirse de ello que eran obra de la divinidad. Hegel habla del milagro en cuanto tal, de la bondad y la sabiduría divinas contenidas en la idea del prodigio, pues la crítica que se apoya en el elemento del fraude y la ignorancia se expone a ser rebatida del mismo modo exterior con que ella contempla su objeto. El fiel responderá al incrédulo que no posee aptitud para aprehender lo sobrenatural y el conflicto entre uno y otro será el de un diálogo entre sordos. Lo que, en cambio, viene a señalar Hegel es que el milagro presupone una relación de Dios con el mundo que es pura tiranía e injusticia, porque el prodigio representa el reconocimiento de la imperfección de la obra divina, que necesita ser «corregida» para hacerse conforme a su espíritu, pero donde esta corrección no es sino un acto de fuerza aislado y arbitrario. Un Dios que necesita hacer milagros es la expresión pura de una oposición en el seno de la ley divina misma, y un fiel que necesita de ellos para intuir lo divino es la expresión de una desconfianza radical del hombre ante esta misma ley. El milagro es siempre caótico, como superación imposible de lo universal por lo singular, y la naturaleza aparece en él a manera de un objeto inerte e injusto, tanto más injusto cuanto que para algunos es suspendida su vigencia, mientras que para otros es mantenida como estabilidad de un mundo muerto. De hecho, no existe acto alguno de la divinidad donde ésta manifieste de modo inmediato tanta impotencia, pues en el hecho de que el prodigio sea siempre una excepción el entendimiento no descubre sino un claudicar de Dios ante la facticidad, un simple dominio esporádico sobre una creación que no es armonía.

**[←16]**

«Entre los preceptos de la religión mosaica se cuenta uno cuya importancia es mayor de lo que a primera vista se sospecharía. Me refiero a la prohibición de representar a Dios por una imagen, es decir, a la obligación de venerar a un Dios que no es posible ver. Sospechamos que en este punto Moisés superó la severidad de la religión de Aton […]; en todo caso, esta prohibición tuvo que ejercer, al ser aceptada, un profundo efecto, pues significaba subordinar la percepción sensorial a una idea decididamente abstracta, un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad y, estrictamente considerada, una renuncia a las pulsiones, con todas sus consecuencias psicológicas ineludibles.» S. Freud, Moisés y el monoteísmo, Obras Completas, vol. XX, pág. 111.

## [←17]

«No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas, debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahvéh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la inquidad de los padres en los hijos hasta la cuarta generación de los que me odian.» (Éxodo, 20.4-6)

**[←18]**

«Tened mucho cuidado de vosotros mismos: puesto que no visteis figura alguna el día en que Yahvéh os habló en el Sinaí de en medio del fuego, no vayáis a prevaricar y os hagáis alguna escultura de cualquier representación que sea: masculina o femenina, figura de alguna de las bestias de la tierra, figura de alguna de las aves que vuelan por el cielo, figura de alguno de los reptiles que serpean por el suelo, figura de alguno de los peces que hay en las aguas debajo de la tierra.» (Deuteronomio, 4.15-19).

**[←19]**

«Di a tu hermano Aarón que no entre nunca en el santuario que está tras el velo, ante el propiciatorio que está encima del arca, no sea que muera, pues yo me hago ver en forma de nube encima del propiciatorio» (Levítico, 16.2). Con mayor claridad aún en Números, 4.20: «Y no entrarán, ni por un instante, a ver las cosas sagradas; de lo contrario morirán.» La traducción española de la Biblia de Jerusalem es, sin embargo, notablemente oscura en relación con la edición francesa, donde literalmente se dice: «Evitarán así entrar y mirar no fuera que, en un instante, sobre las cosas sagradas, murieran».

**[←20]**

La idea del peligro que para el hombre supone la presencia total e inmitigada de su Dios aparece bellamente expuesta en la historia de los amores de Zeus con Semele, pero para Israel el peligro no es tanto la grandeza misma de su Dios como el problema de una prohibición expresa. La ambivalencia que oscila entre el delito de la representación de Yahvéh y la pura invisibilidad del mismo se expresa en el deseo de Moisés de ver a su Dios «Entonces dijo Moisés: ‘Déjame ver, por favor, tu gloria’. Él le contestó: ‘Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvéh; pues hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia’. Y añadió: ¡Pero mi rostro no podrás verlo, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo’. Luego dijo Yahvéh: ‘Mira, hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no se puede ver» (Éxodo, 33.18-23).

**[←21]**

«La angustia es el vértigo de la libertad»; S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, pág. 61.

**[←22]**

Cf. supra, págs. 287 y ss.

**[←23]**

Sin perjuicio de que el tema de un ahogarse y renacer del mundo aparezca en otras mitologías y, dentro del marco geográfico judío, señaladamente en la Epopeya de Gilgamés, hacia el 2000 A.C.

**[←24]**

*Theol. Jug., págs. 243-244; E. C., pág. 3. En el mismo lugar y en forma de nota, Hegel añade: «porque nada rebela más a un hombre de corazón puro que ver a otro hombre destruido por una fuerza física más poderosa –en virtud de justa sentencia o contra todo derecho- sin poder esbozar ningún gesto de defensa».*

**[←25]**

Ciertamente, esta oposición no se manifiesta en los términos cristianos de perder una vida para obtener otra más gozosa, sino como radical escisión de la divinidad y lo por ella creado.

**[←26]**

«Y sacándoles afuera, le dijo: ‘Mira al cielo y cuentas las estrellas, si puedes contarlas’. Y le dijo: ‘Así será tu descendencia’.» (Génesis, 15.5)

**[←27]**

El mismo terror ante la belleza de la propia mujer y la misma prostitución de ella en el segundo patriarca, Isaac, con respecto a su esposa Rebeca (cf. Génesis, 26.7-12). La explicación al uso, según la cual en la época en que se redactaron los primeros libros de la Biblia «la vida del marido valía más que el honor de su mujer», dado que «la humanidad, guiada por Dios, solo por grados ha ido conociendo la ley moral» (comentario de la Biblia de Jerusalem en la edición española) es bastante pintoresca, ya que el propio escriba hebreo se preocupa de hacer notar la inusitada cobardía de los patriarcas por medio del escándalo con que descubren la verdad el Faraón y el rey de Guerar. La explicación es muy otra, en la línea de lo que Hegel llama imposibilidad del amor; Abraham e Isaac no podían sentirse humillados por entregar sus mujeres a otros con fines de lucro y protección porque en su alma estaba el desprecio absoluto por el mundo y los demás humanos; guardar el honor de sus esposas habría significado amarlas y arriesgar la vida por otra cosa que el puro servicio del amo absoluto, y para eso carecían ya de fuerzas.

**[←28]**

La bendición de Yahvéh a Abraham termina diciendo: «Se adueñará tu descendencia de la puerta de tus enemigos» (Génesis, 22.17).

**[←29]**

Mantener que la circuncisión representa para Israel algún tipo de acto higiénico carece de sentido y deja sin explicación alguna el lugar fundamental que ocupa en la religiosidad judía. En ella la idea de lo puro y lo impuso aparece como algo del todo arbitrario que equipara, a efectos de impureza, la lepra, la menstruación femenina, la emisión de semen y la calvicie (cf. las prescripciones «higiénicas» de Levítico). La costumbre de circuncidar probablemente es egipcia y quizá posee su origen en una forma de ascetismo guerrero y en ciertos ritos orgiásticos primitivos, pero en el judaísmo alcanza un nuevo sentido, mezcla de orgullo y sumisión. Como señala M. Weber, «interpretaciones racionalistas, higiénicas, de este rito, son improbables» (Ancient judaism, pág. 93).

**[←30]**

*Ph. G., pág. 144; F. E., págs. 115-116. El lector atento observará que se trata de la definición del amo. En efecto, la que Hegel suministra del siervo no conviene a la conciencia judía a pesar de su estatuto de total esclavitud, porque esta solo sabe ponerse para sí como conciencia del otro absoluto, como siendo ella a imagen y semejanza del que es, sin embargo, infinitamente opuesto a ella; la conciencia servil de la Fenomenología que se reconoce derrotada en la lucha por el reconocimiento pero acaba descubriéndose –a través de la dura educación del trabajo y la angustia- en forma de verdad de la conciencia del amo representa, más bien, el momento inicial del cristianismo.*

**[←31]**

«Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando un hombre con él hasta rayar el alba. Pero viendo que no le podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras luchaba con aquel. Este le dijo: ‘Suéltame, que ha rayado el alba’. Jacob respondió: ‘No te suelto hasta que me hayas bendecido’. Dijo el otro: ‘¿Cuál es tu nombre?’ –‘Jacob’-. ‘En adelante no te llamarás Jacob sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios y a los hombres les podrás’. Jacob le preguntó: ‘Dime por favor tu nombre’. Dijo él: ‘¿Para qué preguntas por mi nombre?’ Y le bendijo allí mismo» (Génesis, 32.23-30). La Biblia católica alude a este combate como «misterioso relato yahvista».

**[←32]**

Los dos relatos de la bendición de Jacob, obtenida primero de Isaac con engaño y después de Yahvéh mismo por medio de coacción física, son extrañamente anacrónicos; en ambos se realizan por Jacob los actos apropiados para obtener el reconocimiento del primogénito, pero el buen sentido parece exigir un cambio en la figura del que en caso la otorga. El padre real, que era un anciano incapaz de valerse por sí mismo y con el que podría haberse empleado la violencia, es burlado precisamente en lo que mejor conoce, en la identidad de su hijo. La divinidad, con la cual en principio podían intentarse esas mismas astucias, es, en cambio, materialmente forzada a bendecir. Lo que estos relatos ponen inmediatamente de manifiesto es la comparación del patriarca y Yahvéh como sujetos pasivos de la voluntad de Jacob, pero a esta constatación se añade otra, en extremo sorprendente: la bendición de Isaac posee mayor valor, como lo demuestra su absoluta irrevocabilidad. Isaac y Yahvéh se confunden a través de la fe en el ilimitado valor de la autoridad. Hegel comenta: «Que Isaac no pudiera revocar la bendición que había dado a Jacob, incluso después de ver que había sido engañado, esto indica el prestigio y el alto rango de lo subjetivo puro» (Theol. Jug., pág. 368; E. C., pág. 126).

**[←33]**

La dialéctica del hijo rebelde no será recorrida en su totalidad sino con la figura del Cristo (cf. cap. 3º, 3ª secc., apartado c).

**[←34]**

En el mismo sentido, Jueces, 2.13.

**[←35]**

«Yo te conjuro, hijo mío, contempla el cielo y la tierra y todo lo que en ellos está, y aprende que Dios los hizo a todos de la nada y que la raza del hombre está hecha de la misma manera» (Libro 2º, Macabeos, 7.28). Es esta la única afirmación del Antiguo Testamento en el sentido de una creación del hombre ex nihilo frente a las reiteradas descripciones de una creación ex caos del Génesis, por ejemplo; sin embargo, los dos libros de los Macabeos, redactados hacia el año 100 a.C., están excluidos de la Biblia hebrea como no formando parte de la Revelación. El cristianismo los reconoce, sobre todo a causa de la explícita afirmación de la vida eterna de los mártires y por otros puntos de vista coincidentes con la doctrina evangélica posterior.

**[←36]**

En este sentido, la célebre descripción paulina del Mesías: «El cual, teniendo la forma de Dios, no consideró como presa ser igual a Dios» (Ep. Filipenses, 2.6).

## [←37]

«¡Acusad a vuestra madre, acusadla, porque ella ya no es mi mujer ni yo soy su marido! ¡Que quite de su rostro sus prostituciones y de entre sus pechos sus adulterios; no sea que yo la desnude toda entera; y la deje como el día que nació, la ponga hecha un desierto, la reduzca a tierra árida y la haga morir de sed!» (Oseas, 2.4-6).

## [←38]

«Y no me llamarás más ‘Baal mío’. Yo quitaré de su boca los nombres de los Baales y no se mentarán más sus nombres» (Oseas, 2.18-19). En Ezequiel el nacionalismo que fielmente acompaña al monoteísmo judío se hace aún más visible: «Has renovado así la inmoralidad de tu juventud, cuando en Egipto acariciaban tu busto palpando tus pechos juveniles. Pues bien, Jerusalem, así dice el Señor Yahvéh: He aquí que voy a suscitar contra ti a todos tus amantes, de los que te has apartado; los voy a traer a ti de todas partes, a los babilonios y a todos los caldeos, los de Pecod, de Soa y de Coa, y con ellos a todos los asirios, jóvenes apuestos, gobernadores y prefectos, todos ellos escuderos y caballeros de título; y vendrán contra ti desde el norte, con carros y carretas, al frente de una coalición de pueblos» (Ezequiel, 23.21-24).

**[←39]**

En lo que se refiere a la dialéctica de lo Interior (das Innere) y el fenómeno (Erscheinung), cf. la exposición del propio Hegel en el capítulo III de la Ph. G.

**[←40]**

La fe en lo divino nace de la divinidad de la propia naturaleza del creyente» (Theol. Jug., pág. 313; E. C., pág. 90).

**[←41]**

«Jesús no hizo en realidad sino expresar aquello que estaba en el corazón de los judíos todavía encerrado e inconsciente» (Theol. Jug., página 325; E. C., pág. 104).

**[←42]**

«El Sermón de la Montaña es un ensayo, intentado sobre diferentes clases de leyes, de abolir su legalismo, su forma de leyes: no predica el respeto por ellas, sino que revela el contenido que las llena y las suprime como leyes» (Theol. Jug., pág. 266; E. C., pág. 32).

**[←43]**

En la Vida de Jesús, que escribió en 1795, Hegel hace pronunciar al Mesías estas palabras: «Cuando adoráis como ley más alta los estatutos de la Iglesia y las leyes del Estado, desconocéis la dignidad del hombre y la potencia que en él existe para crearse por sí mismo la noción de la divinidad y el conocimiento de su deseo; el que no venera dentro de sí este poder no venera la divinidad. Yo os digo: el hombre es más que un templo» (Theol. Jug., págs. 89-90).

**[←44]**

Lo característico de la moralidad evangélica no es, sin embargo, como a veces suele considerarse, la sentencia que dice «amarás a tu prójimo como a ti mismo», porque dicha formulación aparece ya textualmente en Levítico, 19.18: «No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo para que no cargues con pecado por su causa. No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo.» La profunda diferencia que separa el Evangelio del Antiguo Testamento radica más bien en que para Levítico «con justicia juzgarás a tu prójimo», mientras que para el Cristo el acto mismo de juzgar a un semejante condena al que lo protagoniza.

**[←45]**

«Jesús opone al mandamiento el sentimiento, es decir, la inclinación a obrar de tal manera; la tendencia está basada en ella misma, tiene su objeto final en ella misma, no en una realidad extraña. Jesús no dice: observad tales mandamientos porque son mandamientos de vuestro espíritu ni tampoco porque han sido revelados a vuestros antepasados, sino porque os los dais a vosotros mismos» (Theol. Jug., pág. 388; E. C., pág. 155).

**[←46]**

«El esclavo es también conciencia de sí en general, y niega por tanto a la cosa; pero esta conserva para él su independencia, la negación no es llevada a su término (es decir, al goce), y dicha negación no consumada es la formación, la elaboración (en sentido etimológico) de la cosa» (J. Hyppolite, nota 23 a la traducción de la Ph. G., vol. I, pág. 162).

**[←47]**

«Los jefes de las tropas dijeron a Moisés: 'Tus siervos han sacado la cuenta de los combatientes que tenían a sus órdenes y no falta ni uno. Por eso traemos de ofrenda a Yahvéh lo que cada uno de nosotros ha encontrado en objetos de oro, brazaletes, ajorcas, anillos, arracadas y collares, para hacer expiación por nosotros delante de Yahvéh.' Moisés y el sacerdote Eleazar recibieron de ellos el oro y las joyas. El total de oro de la ofrenda que reservaron para Yahvéh, de parte de los jefes de millar y cien, fue 16.750 siclos» (Números, 31.49-52).

El rito del nazireato, un tipo especial de voto de austeridad, exigía la ofrenda ante Yahvéh de «un cordero de un año, sin defecto, en holocausto; una cordera de un año, sin defecto, en sacrificio por el pecado; un carnero, sin defecto, como sacrificio de comunión; un canastillo de panes ázimos de flor de harina amasada con aceite y tortas de levadura untadas en aceite, con sus correspondientes oblaciones y libaciones» (Números, 6.14-15).

El breve texto conservado del profeta Malaquías es todavía más claro en este sentido, aunque las palabras de Yahvéh parecen mediadas por las necesidades de los sacerdotes que custodian la Morada: «Y cuando presentáis para el sacrificio una res ciega, ¿no es un mal? Anda, ofrécesela a tu gobernador: ¿se te pondrá contento o te acogerá con agrado?, dice Yahvéh Sebaot» (Malaquías, 1.7-8).

**[←48]**

La sentencia es de Proverbios, 1.7; inspirándose sin duda en ella, Hegel dice en la Ph. G. que «el miedo al amo es el comienzo de la sabiduría».

**[←49]**

«Ama a tu prójimo como a ti mismo no quiere decir: ámale tanto como a ti, porque amarse a sí mismo es una expresión desprovista de sentido, sino: ámale en tanto que él es tú; sentimiento de la igualdad y no de la fuerza o la debilidad relativa a la vida» (Theol. Jug., pág. 296; E. C., página 69).

**[←50]**

Los bogomilos o paulicianos, secta neomaniqueísta, y los ebionitas, para los cuales no fue Jesús, sino Satán el primer hijo de Yahvéh.

**[←51]**

La nota de la Biblia de Jerusalem a Mateo, 27.46 dice: «Gritó de angustia, pero no de desesperación; esta queja, tomada de la Escritura, es una oración a Dios, y en el Salmo (22.2) le sigue la alegre seguridad del triunfo final.» La aclaración es algo insólita, porque o bien no gritó Jesús tales palabras y fueron añadidas por un conocedor del Antiguo Testamento o bien se preocupó en medio de la agonía de recitar una frase aprendida de memoria del salmista, y ambas explicaciones llevan a consecuencias sorprendentes de seguirse hasta el final.

**[←52]**

«Ante el cadáver de la persona amada nacieron no solo la teoría del alma, la creencia en la inmortalidad y una poderosa raíz del sentimiento de culpa de los hombres, sino también los primeros mandamientos éticos. El mandamiento primero y principal de la conciencia alboreante fue: ‘No matar.’ El cual surgió como reacción contra la satisfacción del odio oculto detrás del duelo por la muerte de las personas amadas y se extendió paulatinamente al extraño no amado y, por último, también al enemigo» (S. Freud, Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. Ob. compl., t. II, pág. 103).

**[←53]**

«El sentimiento doloroso de la conciencia infeliz, que Dios mismo ha muerto […], es, de hecho, la pérdida de la sustancia y de su posición ante la conciencia; pero al mismo tiempo es la pura subjetividad de la sustancia o la pura certeza de sí misma, de la cual carecía» (Ph. G., página 546; F. E., pág. 455).

**[←54]**

En todo el Antiguo Testamento solo hay un suicidio, el de Ajitófel en el Libro 2º de Samuel (17.23), y precisamente por medio de la horca; la idea de una muerte voluntaria debía aterrorizar a la conciencia judía por su misma infinita independencia frente a la voluntad de Dios, pues el suicida es el ejemplo puro del que no tiene por encima de sí autoridad ni ley alguna, del puro orgullo humano que no cede.

**[←55]**

El texto citado debe ponerse en relación con otro del Apocalipsis, que igualmente hace del libre arriesgar la vida el fundamento de la redención del cielo: los ángeles «vencieron a Satanás gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron, porque no amaron su vida ante la muerte» (12.11).

**[←56]**

En Hegel es concreto aquello que ha atravesado un movimiento de su mediación, es decir, lo devenido, lo que aparece ante todo como siendo su propio resultado; por el contrario, es abstracto lo inmediato (cf. el capítulo 1º de la Ph. G.).

**[←57]**

Las palabras de Jesús a Yahvéh: «Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes de que el mundo fuese» (Juan, 17.4-5).

**[←58]**

Yahvéh mismo decidió prohibir al hombre no solo la vida eterna sobre la tierra, sino incluso la longevidad. «Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas. Entonces dijo Yahvéh: ‘No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años’» (Génesis, 61-64). La brevedad de la existencia humana prueba el ser inmortal de su Dios. Pero un Dios que no se había arriesgado nunca a morir debía temer siempre por su propia vida eterna.

**[←59]**

«Un hombre llamado Ananías, de acuerdo con su mujer, Safira, vendió una propiedad y se quedó con una parte del precio, sabiéndolo también su mujer; la otra parte la trajo y la puso a los pies de los apóstoles. Pedro le dijo: ‘Ananías, ¿cómo es que Satanás llenó tu corazón hasta inducirte a mentir al Espíritu Santo, quedándote con parte del precio del campo? ¿Es que mientras lo tenías no era tuyo y, una vez vendido, no podías disponer del precio? ¿Por qué determinaste en tu corazón hacer esto? No has mentido a los hombres, sino a Dios.’ Al oír estas palabras, Ananías cayó y expiró. Y un gran temor se apoderó de todos cuantos lo oyeron. Se levantaron los jóvenes, le amortajaron y le llevaron a enterrar. Unas tres horas más tarde entró su mujer, que ignoraba lo sucedido. Pedro le pregunto: ‘Dime, ¿habéis vendido en tanto el campo?’ Ella respondió: ‘Sí, en eso.’ Y Pedro le replicó: ‘¿Cómo os habéis puesto de acuerdo para poner a prueba el Espíritu del Señor? Mira, aquí a la puerta están los pies de los que han enterrado a tu marido; ellos te llevarán a ti.’ Al instante ella cayó a sus pies y expiró. Entrando los jóvenes la hallaron muerta y la llevaron a enterrar junto a su marido. Un gran temor se apoderó de toda la Iglesia y de todos cuantos oyeron esto» (Hechos, 5.1-11).

**[←60]**

La existencia misma del libro de los Hechos –que se abre con la comunidad de Jerusalem y pasa después a exponer casi exclusivamente la azarosa predicación de Pablo a los gentiles- se debe quizá al intento de conciliar la inicial divergencia entre cristianos judaizantes, presididos por Santiago, y cristianos espiritualistas o paulinos.

**[←61]**

La carta apostólica que resolvía la controversia habida en Jerusalem decía: «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponernos más cargas que estas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós.» (Hechos, 15.28-29).

**[←62]**

Pablo dice, por ejemplo: «No me juzgo en nada inferior a esos ‘superapóstoles’. Pues si carezco de elocuencia, no así de ciencia; que en todo y en presencia de todos os lo hemos demostrado» (Ep. 2ª, Corintios, 11.5-6). En el mismo texto, más adelante, insiste sobre lo mismo: «En cualquier cosa en que alguien presumiere –es una locura lo que digo- también presumo yo. ¿Que son hebreos? También yo lo soy. ¿Que son israelitas? ¡También yo! ¿Son descendencia de Abraham? ¡También yo! ¿Ministros de Cristo? (¡digo una locura!). ¡Yo más que ellos!» (11.21-23). La doctrina de la justificación por la fe, tan característica de Pablo, aparece atacada directa y personalmente por la Epístola de Santiago, donde se llega a decir: «¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril?» (2.20). A su vez, en la Epístola 2ª de Pedro, y haciendo expresa la referencia a Pablo, se afirma de sus cartas que «hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente» (3.16).

**[←63]**

«Y solían estar todos con un mismo espíritu en el pórtico de Salomón, pero nadie de los otros se atrevía a juntarse a ellos» (Hechos, 5.12-13). Los simpatizantes con la nueva fe temían a los fariseos y saduceos, pero el tiempo hará de esta descripción algo más verdadero, como un presentimiento del futuro reino eclesiástico, que clausuraba sus territorios y casas.

**[←64]**

La tardía conversación de Pablo fue para él fuente de amargura y resentimiento. Quería ser escuchado y tenía frente a él a hombres que conocieron a Jesús e incluso a hermanos suyos y parientes, que habían recibido directamente el mensaje evangélico y podían exigir el derecho a administrar la comunidad con títulos superiores al suyo; en especial tratándose de Santiago, a quien el Nuevo Testamento llama reiteradas veces hermano de Jesús (Mateo, 13.55; Ep. Gálatas, 1.19), que adoptó una postura crítica frente a la doctrina de la salvación por la sola fe y dirimió, como autoridad suprema, el debate de los apóstoles y discípulos en torno a la necesidad de la circuncisión (Hechos, 15.13-21).

La cuestión relativa a la existencia de otros hijos de María posteriores al nacimiento de Cristo carece de todo interés, aunque los Evangelios hablan una y otra vez de ellos; afirmar que se trata de «primos», como suelen hacer la mayoría de las ediciones cristianas de la Biblia, solo indica una confusa idea acerca de las relaciones de parentesco (tanto más claras e importantes cuanto más primitivo es el pueblo del cual se trate) y un extraño espanto ante algo que no rompe el dogma de la concepción virginal. El peligro de dicho criterio radica en que si por hermanos hemos de entender primos, por Padre podríamos entender abuelo o tío o cualquier parentesco en línea ascendente. Acabaríamos por pretender que Caín y Abel bien podían haber sido colaterales segundos.

**[←65]**

Salvo, en cierto modo, las Epístolas 3ª y 4ª de Juan, que en realidad no son sino simples esquelas circunstanciales sin importancia doctrinal.

**[←66]**

La justicia que acompaña necesariamente al poder de hecho aparece, por ejemplo, en la Epístola a los Efesios: «Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo» (6.5). En el mismo sentido, la Epístola 1ª de Pedro: «Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana, sea al rey como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien» (2.13-14).

**[←67]**

Es el propio Pablo el que utiliza el símil a manera de esperanza, aludiendo a la manumisión espiritual de modo semejante a Jeremías cuando pedía la circuncisión de los corazones.

**[←68]**

Esta sentencia, una de las más célebres del Nuevo Testamento, constituye en realidad un enigma, porque quiere decir tanto «apartaos de este mundo» como «transformad el mundo» o, incluso, «no vengo a instaurar mi reino en el exterior del hombre, sino en su interior».

**[←69]**

Una religión en cuyo seno no nacen interpretaciones nuevas de lo revelado es una religión muerta, pero la tragedia de su existencia deriva de que estas interpretaciones no serán plenitud y vida, sino solo herejía o blasfemia.

**[←70]**

*L. F. H., pág. 253. En efecto, los pobres dejarían de serlo, los sacerdotes perderían su privilegio de investigar climas morales, la familia patriarcal sería aniquilada como lo fue José en su autoridad, todas las convenciones –comenzando por la de enterrar a los muertos- aparecerían en cuanto tales.*

**[←71]**

Que el Anticristo no se identifica con el Diablo lo expresa claramente Pablo cuando dice: «La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales y prodigios engañosos» (Ep. 2ª Tesalonicienses, 2.9).

**[←72]**

El momento puro de esta nostalgia son las Cruzadas (cf. Ph. G., páginas 163-164; F. E., págs. 132-133; L. F. H., págs. 301-307).

**[←73]**

El término pléroma, empleado frecuentemente por Pablo, significa cumplimiento, plenitud, hartura, acabamiento, satisfacción, y expresa la idea de algo hecho innecesario en cuanto que ha sido llevado a la madurez de su ser. El pléroma de la ley es el acto de haberse llenado su forma vacía a través del amor.

**[←74]**

Esta dialéctica del pecado y la gracia es esencial en la doctrina protestante y conduce a la supresión de los sacramentos propiamente eclesiásticos, como más adelante se expondrá; en Kierkegaard este punto posee también fundamental importancia y aparece idénticamente resuelto: «Tan pronto como está puesta la culpa ha pasado la angustia y existe el arrepentimiento» (cf. El concepto de la angustia, págs. 102 y ss.).

**[←75]**

En Romanos y Gálatas, Pablo hace especial hincapié en la sentencia de Génesis, 15.6: «Y creyó Abraham en Yahvéh, el cual se lo reputó por justicia.»

**[←76]**

José, no María, era el descendiente de David y Abraham, aunque sea herético suponer que fue realmente padre de Jesús (cf. Mateo, 1.1-17).

**[←77]**

«Cuando dos de vosotros se unan para pedir una cosa, mi padre os la concederá» (Mateo, 18.19).

**[←78]**

La toma de conciencia de esta culpabilidad por lo interior aparece históricamente en la Reforma evangélica, pero está vigente a lo largo de todo el medievo en la doctrina del ascetismo; con Lutero y Calvino lo que se manifiesta es esta tragedia hecha concepto como imposibilidad de una gracia que provenga del exterior en forma de administración eclesiástica del perdón.

**[←79]**

*Éxodo, 20.14: «No cometerás adulterio.»*

**[←80]**

Las afirmaciones de Pablo a este respecto son numerosas, sobre todo en el capítulo 7º de la Epístola 1ª a los Corintios. «Digo a los no casados y a las viudas: bien les está quedarse como yo, pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse» (7.8-9). Algo más adelante: «Los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen» (7.29).

**[←81]**

En la Fenomenología del Espíritu, Hegel se refiere a la pura materia como el concepto que parte de la observación de lo sensible, pero «haciendo abstracción de la relación sensible», convirtiendo lo real en puro en-sí carente de predicados; a través del concepto de materia lo que se alcanza es un doble axioma: «el pensamiento es coseidad, la coseidad es pensamiento» (Ph. G., pág. 410; F. E., pág. 340).

**[←82]**

«Las tendencias de la carne son contrarias a Dios» (Romanos, 8.7), pensamiento que puede meditarse en conexión con otro de la misma carta: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (7.24).

**[←83]**

«El mundo se hace cada vez más grande; la comunidad, el reino del espíritu, cada vez más pequeño» (G. van der Leeuw, Fenomenología de la religión, pág. 256).

## [←84]

La primera prescripción del Decálogo entregado a Moisés, arruinada con el advenimiento del reino eclesiástico, dice así: «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra» (Éxodo, 20.3-4).

**[←85]**

Las palabras de Jesús están en cierto modo cerca de una anécdota de Heráclito que Aristóteles cuenta (De partibus animalium, A 5, 645 a 17), según la cual unos forasteros habían querido tomar contacto con el filósofo: «Viniendo viéronle cómo se abrigaba junto a un fogón. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les daba ánimo a los vacilantes y los llamaba para que entraran, con las palabras: también aquí se presentan los dioses…».

**[←86]**

Por sangre ha de entenderse aquello que a través de su inquietud y perpetuo movimiento se diferencia de la meramente corporal, habitando sin embargo en ello, es decir, el alma, según la tradición que parte de Génesis, 9.4. Lo que Jesús nombra como cuerpo y sangre hoy lo llamaríamos materia y espíritu.

**[←87]**

*Mateo, 26.26-29; Lucas, 22.15-20; Marcos, 14.22-26. No deja de ser sorprendente el hecho de que no se haga alusión alguna a este acto en el cuarto Evangelio, que parece ser el único escrito por un testigo de la vida de Jesús u oído de él.*

## [←88]

Hegel comenta: «Estos objetos místicos [el pan y el vino] no solo despiertan el sentimiento y la vida del espíritu, sino que desaparecen ellos mismos como objetos. Y así la acción parece más pura, más conforme a su fin, en la medida en que produce solamente el espíritu, el ánimo, arrebatando al entendimiento su objeto propio, es decir, la materia, lo inanimado» (Theol. Jug., pág. 299; E. C., pág. 73).

## [←89]

Tanto el justo como el pecador resultan del acuerdo absoluto con la ley, aunque en un caso la correspondencia sea negativa y en el otro positiva, pues ambos surgen de ella, son la vida del precepto y su inquietud.

**[←90]**

Así, por ejemplo, el derecho de los comulgantes a beber del cáliz del mismo modo que el sacerdote, pues este había llegado a dar solo el cuerpo de Dios, lo inanimado, reservándose el símbolo de su alma.

**[←91]**

G. van der Leeuw señala, con evidente acierto, que «toda religión es reforma de una reforma» (ob. cit., pág. 587); el judaísmo es la reforma del animismo cananeo, el cristianismo es reforma del judaísmo, la Iglesia medieval es reforma de la doctrina evangélica y el luteranismo es reforma de la Iglesia medieval. Pero la afirmación, dejada en este punto, nada aclara sino un proceso infinito donde a una verdad religiosa se sigue otra; no se explica con ella el porvenir del protestantismo, porque la reforma de la Reforma ha tenido lugar y, sin embargo, no fue ya una reforma propiamente religiosa; en realidad la reforma del espíritu luterano es más bien el humanismo.

**[←92]**

Así, por ejemplo, en el Libro 2º de Samuel, cuando con ocasión de una gran hambre David sacrificó a los descendientes de Saúl despeñándolos, «después de lo cual Dios quedó aplacado con la tierra» (21.14).

**[←93]**

En una intuición muy próxima al pensamiento de Freud, el joven Hegel decía de Abraham: «El único amor que tuvo, el amor que profesaba a su hijo, unido a la esperanza de una posteridad –la única manera de perpetuar su ser, el único tipo de inmortalidad que conoció-, llegó a pesarle, a molestar su alma, que se aislaba de todo, y a lanzarla un día en tal inquietud que quiso también destruir su amor, y solo quedó apaciguado por la certeza de que la potencia de este amor no le hacía incapaz de inmolar a su hijo con sus propias manos» (Theol. Jug., pág. 247; E. C., páginas 7-8).

**[←94]**

«Lutero tomó mujer para demostrar que estimaba el matrimonio, sin temer las calumnias que resultarían para él. Era su deber hacerlo, igual que comer carne los viernes, para demostrar que tales cosas están permitidas y son justas, oponiéndose a la observancia de privaciones, que se pretendía superior. Por medio de la familia, el hombre entra en la comunidad, en la reciprocidad de la dependencia social, y este vínculo es moral; los monjes, apartándose de la sociedad, constituían en cierto modo el ejército permanente del Papa, como eran los jenízaros la base del poder turco. Con el matrimonio de los sacerdotes desaparece también la distinción entre laicos y eclesiásticos» (L. F. H., pág. 323). En una de sus cartas a Niethammer, Hegel afirmaba: «El protestantismo no está confiado a los cuidados de la organización jerárquica de una Iglesia, sino que reside únicamente en la formación general del espíritu. Nuestras universidades y nuestras escuelas son nuestra Iglesia» (carta núm. 272, 12-VII-1816).

Sería, sin embargo, erróneo por demasiado simplista suponer que la Reforma representó una mera secularización. Para Hegel, lo que tuvo lugar fue tanto una incorporación de los eclesiásticos a la sociedad civil como una sacralización de la sociedad civil misma; en definitiva, el protestantismo encarnó la supresión (Aufhebung) de la diferencia tradicional entre laicos y eclesiásticos, supresión que implica el fin del reino eclesiástico, separado del Estado del mismo modo que el fin de lo profano en cuanto tal. Como señala A. Chapelle, «lo profano, objetivado en la 'laicidad' católica, se convierte en la Reforma a la verdad espiritual de lo sagrado, representado por el sacerdocio católico, mientras que lo sagrado se hace efectivamente concreto en la realidad temporal de lo profano» (Hegel et la religión, vol. I, nota 150, pág. 54). En el mismo sentido, cf. K. Lowith, Von Hegel bis Nietzsche, págs. 47-48).

**[←95]**

Al igual que todos los intentos de detener desde el exterior los grandes alzamientos del espíritu, desde la extensión de la misma fe cristiana hasta las revoluciones modernas.

**[←96]**

Se cuenta que los jefes de las comunidades judías, a comienzos de la Edad Moderna, al ser preguntados acerca de si creían en la redención, solían contestar preguntando: «¿Dónde ha instaurado el Señor el nuevo Edén?»

**[←97]**

Si en su propia sede la asamblea del amor aparecía ahora como Inquisición, en los demás continentes el evangelio estaba aún por predicar; la Iglesia católica solo olvidaba que cada cultura posee su religiosidad y que nunca se instaura un nuevo culto, sino únicamente la modificación del anterior. La actitud de los colonizadores de América del Norte, con ser más cruel, fue al menos más sensata, pues los peregrinos del «Mayflower» sabían cuán dolorosa era la su fe puritana y qué lejos de ella estaban las tribus indias. En realidad, el hombre nacido de la Reforma no necesitaba hacer prosélitos para seguir sirviendo a Dios; le bastaba con llevar su propia libertad angustiosa sin desfallecer.

## [←98]

«Esta creencia en el mal está de acuerdo con las indulgencias; del mismo modo que por medio del dinero podía comprarse la felicidad eterna, se creyó ahora que al precio de la propia felicidad, en virtud de un pacto con el diablo, era posible comprar las riquezas del mundo y el poder para saciar todos los apetitos y pasiones» (L. F. H., pág. 325).

**[←99]**

La Iglesia católica insistió siempre en considerar al hombre desde la perspectiva de la animalidad: la famosa definición escolástica que decía del hombre «animal racional» sin estupor alguno está en la base de la consideración religiosa del instinto como algo vivo en los humanos.

**[←100]**

La primera biografía de este hombre de cuya existencia da fe, entre otros, el propio Melanchton, fue publicada en 1587, y desde entonces no cesó de informar el teatro y la literatura popular europea, hasta la gran obra de Goethe, donde el mito alcanza toda su plenitud.

**[←101]**

«Mandó a algunos jóvenes, de los hijos de Israel, que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificio de comunión para Yahvéh. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: 'Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvéh'. Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: 'Esta es la sangre de la Alianza que Yahvéh ha hecho con vosotros'» (Éxodo, 24.6-8).

## [←102]

«Si no existe medio de hacer que una acción no haya tenido lugar, la reconciliación es imposible, incluso sufriendo el castigo; la ley se cumple entonces […] pero el criminal no está reconciliado con ella, se ve siempre como un criminal» (Theol. Jug., págs. 278-279; E. C., págs. 47-48).

**[←103]**

*Theol. Jug., pág. 279; E. C., pág. 48. Como casi siempre, Hegel piensa la Escritura aun cuando no lo afirme así expresamente: «Dijo Caín a Yahvéh: 'Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará'» (Génesis, 4.13-14).*

**[←104]**

*Job, 21.7-14; la referencia al seol no nombra aquello que en la cosmología cristiana llegó a ser el infierno; designa las profundidades de la tierra a donde bajan los muertos, «buenos» y «malos» mezclados (cf. Libro 1º de Samuel, 28.19; Salmo, 89-49; Ezequiel, 32.17-32). Las palabras de Eclesiastés son semejantes a las de Job: «El que haya un destino común para todos, para el justo y para el impuro, para el que hace sacrificios y para el que no los hace, así el bueno como el pecador, el que jura como el que se recata de jurar. Eso es lo peor de todo cuanto sucede bajo el sol: que haya un destino común para todos» (9.2-4).*

**[←105]**

Sófocles, Antígona, versículo 926. Y ya esta afirmación representa un extraordinario progreso, pues implica hacer del sufrimiento la expresión de una justicia, aun cuando esta sea todavía inalcanzable en su concepto; la afirmación inversa –porque hemos obrado mal somos castigados- es el paradigma de la idea puramente persecutoria de la culpa.

**[←106]**

«La invocación del ‘mismo’ en el ‘uno mismo’ no empuja a este a sumirse en su interior, a fin de que se cierre al ‘mundo exterior’. Todas estas cosas las salta y las disipa la vocación para invocar únicamente al ‘mismo’, que sin embargo no es de otro modo que en el del ‘ser en el mundo’» (Ser y Tiempo, págs. 308-309).

**[←107]**

Heidegger define así la deuda: «'Siendo fundamento', es decir, existiendo como yecto, queda constantemente el 'ser ahí' a la zaga de sus posibilidades. El 'ser ahí' no es nunca existente antes de su fundamento, sino en cada caso solo partiendo de él y en cuanto es él. 'Ser fundamento' quiere decir, según esto, no ser dueño nunca y 'desde el fundamento', del más peculiar ser. Este 'no' es inherente al sentido existenciario del 'estado de yecto'. 'Siendo fundamento' es el 'ser ahí' mismo un 'no ser' de sí mismo» (Ser y Tiempo, pág. 309).

**[←108]**

Por ejemplo: Hechos, 25.3; Epístola 1ª a los Corintios, 16.3; Epístola 2ª a los Corintios, 8.6-7.

**[←109]**

*Theol. Jug., pág. 283; E. C., pág. 53. Hay una curiosa coincidencia de este pensamiento con una afirmación de Kierkegaard –que no podía conocer los Theol. Jug., editados solo en 1907- relativa al hipotético estado de Adán y Eva antes del pecado: «En este estado hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa que, sin embargo, no es ni guerra ni agitación, pues no hay nada con qué guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Este el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia» (El concepto de la angustia, pág. 42).*

## [←110]

«Pasado y alejamiento son realmente la forma imperfecta en que el modo inmediato es mediado o puesto universalmente; este modo solo se sumerge superficialmente en el elemento del pensar, se conserva en él como modo sensible y no se unifica con la naturaleza del pensamiento mismo. Solamente se lo eleva a la representación, pues esta es el vínculo sintético de la inmediatez sensible y de su universalidad o del pensamiento» (Ph. G., págs. 531-532; F. E., pág. 442).

**[←111]**

Refiriéndose a la fe, Hegel señala: «la conciencia solo tiene estos pensamientos, pero todavía no los piensa o no sabe que son pensamientos, sino que son para ella bajo la forma de la representación».

**[←112]**

El término se utiliza aquí en su significado más impreciso y abstracto, tan difundido por el positivismo, de aquello que, quiéralo o no la conciencia, es de una peculiar manera y no de otra.

**[←113]**

Haciendo alusión a los principios del bien y el mal, en la Ph. G., se dice: «El hombre es el sí mismo (Selbst) carente de esencia y el terreno sintético de su ser ahí y de su lucha» (Ph. G., pág. 539; F. E., pág. 449).

**[←114]**

«Si rehusamos a Dios el poder de revelarse, solo nos quedaría atribuirle la envidia como contenido» (Enc., comentario al par. 564).

**[←115]**

Éxodo, 34.17: «Yahvéh se llama Celoso, es un Dios celoso» (cf. Deuteronomio, 4.24; 5.9; 32.16; Éxodo, 20.15).

**[←116]**

«Vida y conciencia de la vida se oponen del mismo modo que intuición y concepto» (J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, pág. 24).

**[←117]**

«El hombre es el Dasein del Begriff, y el concepto que existe empíricamente es el hombre» (A. Kojéve, Introduction a la Lecture de Hegel, página 372).

## [←118]

«A mi modo de ver […] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto […]. La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma» (Ph. G., págs. 19-20; F. E., págs. 15-16).

**[←119]**

El joven Hegel escribía ya: «Como el amor es un sentimiento de lo vivo, los amantes no pueden distinguirse sino en la medida en que son mortales, en la medida en que piensan esta posibilidad de la escisión, pero no como si realmente algo se encontrase escindido. No hay materia en los amantes, son un todo viviente; decir que guardan su autonomía, que poseen cada uno un principio vital propio, significa solamente: pueden morir» (Theol. Jug., pág. 379; E. C., pág. 143).

**[←120]**

«La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua» (Ph. G., págs. 418-419; E. C., pág. 347).

**[←121]**

«Lo infinito es, entonces, precisamente la dinámica interna de lo finito comprendida en su verdadero significado. Lo infinito no es sino el hecho de que la finitud existe solo como un sobrepasarse a sí misma» (H. Marcuse, Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory, página 138).